



Biologização do ser moral em Hans Jonas

Hans Jonas's biologization of the moral being

Anor Sganzerla

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), professor do curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: anor.s@pucpr.br

Resumo

A responsabilidade enquanto princípio ético proposta por Hans Jonas representa uma das reflexões morais indispensáveis à civilização tecnológica. Ao ampliar o universo moral também para a natureza extra-humana, e sua opção em recorrer à biologia como fundamento para o princípio responsabilidade, facilitou a associação do pensador com a moral naturalista. A tese aqui apresentada é de que o autor, embora recorra à biologia, não defende uma moral naturalista, afastando-se assim do que ficou conhecido como falácia naturalista. O “novo” da filosofia de Jonas é que o dever fundamenta-se de modo ontológico, por isso a responsabilidade torna-se um dever ontológico e não moral: o homem tem que ser responsável porque ele é responsável ontologicamente. Não se trata de extrair uma ética da ontologia, pois a ética está contida no fato primordial da vida, visto que o dever ser está inserido no próprio Ser, o que faz Jonas usar da ontologia presente na natureza como fundamento da ética. Por ser ontológica e não racional, a liberdade não é um privilégio humano. Reinserido

na natureza, o homem reafirma-se numa espécie de ontobiologia e sua proposta classifica-se como uma biologização do ser moral.

Palavras-chave: Ética. Natureza. Responsabilidade. Ontologia. Biologização do ser moral.

Abstract

Responsibility, as an ethical principle, proposed by Hans Jonas, represents one of the moral considerations which are essential for a technological civilization. As Jonas expands the moral universe in order to encompass extra-human nature and resorts to biology as a basis for the principle of responsibility, it has been quite easy to associate him to naturalistic morality. The thesis presented in this paper is that the aforementioned author, despite resorting to biology, does not defend a naturalistic morality, distancing himself from what has become known as the naturalistic fallacy. The “novelty” of Jonas’s philosophy lies in the idea that duty is based on an ontological way, and that is why responsibility becomes an ontological duty and not a moral one: man has to be responsible because he is ontologically responsible. It is not a matter of extracting ethics from ontology, since ethics is contained in the paramount fact of life, considering that “the duty to be” is part of Being itself; thus, Jonas uses the ontology present in nature as a basis for ethics. As it is ontological and not rational, freedom is not a human privilege. Reinserted in nature, man reaffirms himself in a kind of ontobiology and Jonas’s proposal is classified as a biologization of the moral being.

Keywords: Ethics. Nature. Responsibility. Ontology. Biologization of the moral being.

Diante da vulnerabilidade do homem e da natureza extra-humana diante do novo poder da técnica moderna, com forte tendência à autonomia e à ambivalência, e o diagnóstico de que as éticas tradicionais, de caráter antropocêntrico, tornaram-se insuficientes para orientar a civilização tecnológica, Jonas percebeu a necessidade de uma ampliação do universo ético, para além do tempo presente. Isso porque a autenticidade da vida humana e extra-humana no futuro não está mais garantida diante da ameaça decorrente do novo poder da técnica moderna.

Ao recorrer à ontologia presente na própria biologia como fundamento do princípio responsabilidade para uma ética do futuro, a

proposta ética de Jonas passou a ser associada a uma moral naturalista, na qual a natureza, servindo de modelo, ofereceria as referências para a formação do pensamento moral. Assim sendo, a filosofia de Jonas contribuiria não somente para a busca de novas bases éticas para a civilização tecnológica, mas também para o reconhecimento do valor, da dignidade e da finalidade da natureza, ignorados pela modernidade. Essa análise, no entanto, embora tenha conquistado seguidores, permite questionar quais valores poderiam ser extraídos da natureza e poderiam servir de base para a ética.

A possibilidade de a natureza servir de modelo ao pensamento ético induziu George Moore a colocar a questão em termos de uma *falácia naturalista*. Antes de Moore, David Hume coloca o problema do seguinte modo:

[...] em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes (HUME, 2001, p. 509).

A crítica de Hume nesta passagem refere-se ao modo pelo qual o que pertence ao domínio do *dever ser* é derivado do que pertence ao domínio do *ser*, deixando em aberto a questão sobre a própria possibilidade de uma derivação desse tipo. Essa argumentação que pretende passar de um *é* para um *dever ser*, buscando uma conclusão não presente nas próprias premissas, tornou-se insustentável no sentido lógico e ficou conhecida como a *guilhotina* de Hume. De tal modo, considera-se não ser legítimo extrair de premissas factuais conclusões morais de caráter prescritivo, pois seus enunciados são de natureza distinta.

Hume desejava denunciar a inconsistência de passar do *ser* para o *dever ser*, usando os valores da natureza para transferi-los aos humanos, o que Moore (1998) intitulou de falácia naturalista. O que pertence ao domínio do *dever ser* não pode ser deduzido do que pertence ao domínio do *ser*. Essa lei tem como correlato no plano lógico as teses de Moore, que, analogamente a Hume, afirmou que:

[...] pode ser verdade que todas as coisas que são boas sejam também outra coisa, tanto quanto é verdade que todas as coisas que são amarelas produzem uma certa espécie de vibração na luz. E é um fato que a ética visa à descoberta de quais são aquelas outras propriedades pertencentes a todas as coisas que são boas. Mas demasiados filósofos pensaram que quando eles nomearam aquelas outras propriedades eles estavam a definir o bom; que aquelas outras propriedades, de fato, não eram simplesmente outro, mas absoluta e inteiramente o mesmo que bondade. Esta visão é proposta por mim, para chamar a ‘falácia naturalista’ (HUME, 1998, p. 107-108, grifo do autor).

Afirma Moore (1998) que definir o bem em termos de propriedades naturais constituiria uma falácia, pois o bem não pode ser entendido como uma propriedade natural. A origem da falácia naturalista está na bifurcação entre o *dever ser* e o *ser*. Em outras palavras, pode-se dizer que de sentenças descritivas não se pode deduzir sentenças prescritivas¹ e, assim, juízos de valor — de fatos (o é) não se pode extrair normas (o deve ser) —, pois se tratam de relações diferentes. Premissas éticas (o *dever ser*) não podem ser logicamente deduzidas de premissas não éticas (o *ser*).

Não restam dúvidas de que o problema da falácia naturalista representa uma dificuldade para aqueles que pretendem defender uma

¹ O pensamento da responsabilidade em Hans Jonas estaria submetido ao campo da chamada “Metaética”, ou seja, ao campo descritivo do discurso ético; sendo assim, não passaria em boa medida de um “discurso sobre os discursos éticos”, uma vez que seu tema é um conceito (e um estudo sobre a atualidade desse conceito), qual seja o da responsabilidade. Além disso, a ética de Jonas () se constitui a partir de uma análise dos discursos éticos tradicionais. Entretanto, essa afirmação não é suficiente para a caracterização da ética () da responsabilidade (já que também mantém algumas características daquilo que se chama de “Ética substantiva”, uma vez que, da reflexão sobre os discursos éticos, retira prescrições na linha de imperativos e de problemas morais concretos de cunho prático (típicos das éticas normativas). A inclusão dos problemas metaéticos no seu pensamento faz com que a hipótese de uma falácia naturalista seja afastada.

origem natural para a ética, pois independentemente de Hume e de Moore, a distinção entre *ser* e *dever ser* é universalmente acatada; esta distinção subjaz outra: aquela que distingue enunciados que dizem como as coisas são (descritivos) daqueles que dizem como elas devem ser (prescritivos). A especificidade dos enunciados morais, nesse caso, se daria por serem normativos e não descritivos e, na medida em que ocorre o imbricamento entre os dois, haveria o risco de ser anulada a validade normativa dos enunciados morais.

Ao atribuir à natureza a ideia de *bom*, incorre-se de certo modo numa falácia, pois isso representa uma tentativa de definir o *bom* como um conjunto de objetos naturais. Nesse caso, o sentimento que está atrelado à virtude ou ao próprio erro é a aprovação ou desaprovação, ou seja, uma característica por parte das pessoas em relação aos atos. A partir de premissas que comportam predicados descritivos não é possível produzir conclusões que incluam predicados axiológicos.

O problema da falácia naturalista descrita por Moore (1998) está em buscar uma fundamentação ética a partir da natureza e daquilo que é considerado bom, isto é, o seu valor intrínseco. Com isso, o homem, para estar em sintonia com aquilo que é bom, deve manter a sua continuidade. O problema desse tipo de fundamentação é estabelecer qual o valor moral de um princípio determinado pela natureza. Se minha ação corresponde ao que foi determinado pela natureza, ela não pode ser considerada moral, pois o critério de moralidade tem que ser identificado não com um fato descritivo, mas com uma norma que prescreve um tipo de ação. Essa norma tem de estar em outro registro que não o meramente factual, senão esta ação estaria determinada exteriormente ao agente e, assim, o agente não seria livre.

A falácia naturalista também pressupõe certo determinismo, pois sendo o dever deduzido de um ser, de um fato que é descritivo, de que forma o agente pode ser considerado livre para escolher o curso de sua ação? Aceitar a ordem natural como correta implicaria admitir que tudo o que se encontra no âmbito do natural seja correto. Se considerada correta a proteção da prole porque a ordem da natureza é boa, então também deve ser considerada boa a base evolutiva que conclui que o indivíduo mais forte (melhor) é aquele que sobrevive em uma

luta específica. Isso não implicaria aceitar, por exemplo, um darwinismo social e moral, pelo qual seria moralmente lícito considerar que o perdedor não tem direito algum, nem o da existência? Por que um direcionamento natural seria correto (o da proteção da prole) e outro não (o da derrota do mais fraco a partir da luta das espécies)? Qual seria o critério adotado para estabelecer uma distinção razoável?

Aqui reside a intenção e a mudança proposta por Jonas, na medida em que busca fundamentar o dever não mais a partir de determinada ideia de natureza, de Deus, da razão, ou da experiência, mas de modo ontológico. Afirma Comín (2005, p. 48) que a interpretação evolucionista da natureza feita por Jonas estabelece um contínuo biológico que parte das manifestações orgânicas mais simples e culmina no homem, o que permite que sua proposta ética seja classificada como uma “biologização do ser moral”, ou seja, o que Jonas pretende, além de aplicar as categorias da biologia para a compreensão dos conceitos-chaves da moralidade, é também “‘ler’ o fenômeno da vida desde categorias tradicionalmente humanas” (COMÍN, 2005, p. 48, grifo da autora)².

É preciso considerar, portanto, que o autor propõe uma “biologização do ser moral” e não uma “biologização da moral” ou mesmo uma “moralização da natureza”. A diferença estaria justamente no fato de que Jonas não retira simplesmente da natureza a moralidade e nem sequer usa a natureza como regra para a moralidade, mas reafirma a pertença do homem (ser moral) ao reino da natureza (numa espécie de

² Embora a posição de Comín seja aceitável sob este ponto de vista, ela está limitada à posição de que a Responsabilidade é tratada apenas como uma questão ética, e não como um princípio ontológico. Desse ponto de vista, sua afirmação de que Jonas “incorre no que costumamos chamar de ‘falácia naturalista’” (2001, p. 22, grifo da autora) não leva em conta o caráter ontológico afirmado pelo autor. A citação da autora demonstra esse limite: “O homem é o único ser que *pode* ser responsável e, na medida em que pode sê-lo, *deve ser* e o é. De um *factum* incontestável, que o homem tem uma capacidade de ser responsável, se infere um dever ser responsável. Tanto neste argumento como em todo o livro – pois a partir da mera observação e descrição do ser, da existência do ser, se infere não somente sua afirmação, mas um dever, o de cuidar da sobrevivência e permanência – Jonas incorre no que chamamos de falácia naturalista”. Nota-se como a responsabilidade é vista apenas como um elemento ético, *retirado* – e não *contido* – pelo ser. Essa é também a posição de Theis (2008, p. 11, grifo do autor) quando afirma: “Ele [Jonas] procura o princípio da ética numa metafísica via uma ontologia na qual a ideia de homem forma parte, opondo-se, assim, àquilo que constitui, pelo menos desde Hume, um dos axiomas da reflexão ética e cometendo deliberadamente o pecado da *naturalistic fallacy*, da passagem do ser ao dever ser”. A mesma visão limitada ao campo ético transparece aqui.

ontobiologia). Assim, tendo restituído o homem ao reino da vida em geral, Jonas explicita e retira as formulações de sua proposta de ética da responsabilidade. É estritamente neste sentido que entendemos a formulação “biologização do ser moral”.

Outro ponto a ser observado é que a intenção de Jonas em buscar uma filosofia na biologia não se confunde com uma filosofia da vida proposta pelas concepções românticas da natureza. Afirma Ricoeur (1996, p. 232) que “é a biologia, a ciência biológica, que se oferece ao pensamento do filósofo; ela faz isso lhe apresentando o fenômeno maior de *organização*” no qual o filósofo é chamado a discernir os começos de um desenvolvimento que encontra seu arremate na liberdade humana. Para Jonas, a biologia oferece os fenômenos observáveis para a especulação filosófica, a exemplo do metabolismo, que na sua troca com o meio, embora ainda não se trate de uma interioridade, mas de uma identidade interna, expressa um sim no mundo. É desse modo, então, que a biologia filosófica busca seguir os desdobramentos dessa liberdade germinal através dos diferentes níveis da evolução orgânica.

Jonas efetiva uma fundamentação ontológica do Bem (e, portanto, dos elementos éticos) baseado numa recusa daquilo que poderíamos chamar de “subjetivismo dos valores”, tido, aliás, como resultado da “gnose, existencialismo e niilismo moderno” (2004, p. 233) e também do próprio projeto mais geral de recusa dos dualismos tradicionais, principalmente no que tange à relação entre sujeito/objeto, liberdade/necessidade, espírito/matéria. No âmbito desses dualismos, faria algum sentido, inclusive, a acusação da falácia naturalista; mas não a partir do sistema interno do próprio pensamento jonasiano, em sua perspectiva “reconciliadora” — e nesse sentido, absolutamente, anti-moderna. Para o autor, a norma do dever está já inscrita mesmo no próprio ser (FROGNEUX, 2001, p. 305). Em outras palavras, o ser “contém” a responsabilidade como um fato ontológico e nesse âmbito faz sentido pensarmos em um dever ser do ser (sempre preferível ao não ser, do qual nada pode ser dito).

Jonas assinala, então, a necessidade de uma nova teoria dos fins e valores no campo ético porque os estabelece a partir da ontologia: “é inquestionável a necessidade de se estabelecer o *status* ontológico e

epistemológico do valor de um modo geral e explorar a questão de sua *objetividade*” (JONAS, 2006, p. 102).

Portanto, é necessário, em se tratando de ética e dever, aprofundar-se na teoria dos valores, ou melhor, na teoria do valor como tal, pois somente de sua objetividade se poderia deduzir um dever ser objetivo e com ele, um compromisso com a preservação do Ser, uma responsabilidade relacionada ao Ser (JONAS, 2006, p. 103).

Note-se a insistência de Jonas em recusar o mero subjetivismo dos valores e como reitera a ideia da necessária preservação do Ser. Para ele há uma primazia do Ser enquanto escolha, já que o não ser (ou o Nada) “não permite graus de comparação” (2006, p. 99) e, sendo assim, “a existência como tal ‘deveria’ ser preferida em relação ao seu oposto contraditório (e não ‘contrário’)” (JONAS, 2006, p. 99, grifos do autor). Um dos principais pontos dessa nova teoria é o fato de que

o valor, ou o “bem”, se é que isso existe, é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência (ou, caso já exista, reivindica legitimamente a continuação da sua existência) – e, portanto, justifica uma reivindicação pelo Ser, pelo dever-ser, transformando-a em obrigação do agir no caso em que o Ser dependa da livre escolha desse agir (JONAS, 2006, p. 102).

Isso reafirma que a mera atribuição de valor ao existente já define a primazia do Ser sobre o nada, saindo do campo meramente subjetivo da ética para o campo objetivo da ontologia, franqueando a distância entre ser e dever (JONAS, 2006, p. 149). Desse modo, “o *ser em si do bem* ou do *valor* significa pertencer à atualidade particular do existente, o que faz com que a axiologia se torne uma parte da ontologia” (JONAS, 2006, p. 149).

Sendo assim, a falácia naturalista estaria descartada em definitivo, porque não há em Jonas uma tentativa de *retirar* a ética da ontologia, mas justamente o contrário: numa teoria que reconhece o âmbito espiritual (e a própria condição da liberdade) no ramo geral dos viventes, a ética já está *contida* no fato mais primordial da vida, o Ser. Esta é a posição de Dias (2007, p. 210):

Se Jonas tivesse colocado o tema nos seguintes termos: o homem é responsável (juízo de fato) logo deve ser responsável (juízo de valor) então sim haveria incorrido numa falácia naturalista. Não entanto, não é assim que se coloca a fundamentação em Jonas, pois ao reconhecer uma exigência ética contida no ser situa-se longe da órbita dentro do qual os pressupostos da falácia naturalista tem sentido. O dever ser responsável no homem, não provém de derivar do fato de que pode ser responsável então deve sê-lo. Ao homem a responsabilidade se impõe com uma radicalidade e força ontológica, como um imperativo ontológico, já que de sua observância, segundo Jonas, depende a sobrevivência real de seu ser, seu sentido e abertura para o futuro. Com isso, a responsabilidade se converteu ao homem em um imperativo para ser, para continuar sendo. Somente ele tem o poder de colocar em questão a marcha da vida, fazendo com que a sobrevivência tenha se convertido em uma crucial questão moral.

Para combater a falácia naturalista, Jonas lança mão de dois elementos: o primeiro diz respeito ao fato de que a responsabilidade é uma constatação ontológica, como comentado anteriormente; e, segundo, derivado desse primeiro, que o homem *deve ser* responsável justamente porque *é*. Repare-se que o combate à falácia ocorre porque Jonas não entende a própria natureza como fonte da moral, ou seja, de uma derivação direta da ética desde a natureza. Jonas propõe pensar o *ser ético* recolocando-o no âmbito da natureza para extrair daí as consequências ontológicas que fundam a sua ética. Em outras palavras, a natureza não é ética por si mesma, mas necessita de um ser que avalia a sua posição. A posição de Jonas é mostrar que o que caracteriza ontologicamente o homem é a sua faculdade de se tornar responsável e essa responsabilidade é uma contrapartida da liberdade e não da necessidade (COMÍN, 2005, p. 48).

Com isso, identifica-se o caráter antropológico da ética jonasiana, na medida em que a ética parte da pergunta sobre o ser-do-homem e seu lugar na natureza, visto que busca salvaguardar a vida na totalidade homem/natureza. Isso não significa, porém, que sua proposta se insira na tradição humanista, fundada na centralidade do homem, isto é, no antropocentrismo, e com o desafio de melhorá-lo pela via da razão.

A legitimidade da falácia naturalista é combatida por Jonas por duas suposições: (1) a responsabilidade no homem é ontológica, e dela

depende a sobrevivência real do ser no futuro, ou seja, a responsabilidade tornou-se um imperativo *para ser*, ou para *continuar sendo*, já não sendo apenas um *dever moral*; (2) a liberdade se inscreve na própria ontologia humana como o resultado mais acabado da teleologia natural, o que equivale a dizer que o ser do homem é responsável pelo seu próprio ser.

Na esfera tradicional passível da acusação da falácia naturalista, falar da responsabilidade do ponto de vista de uma formulação ontológica só seria possível no campo da liberdade e não da necessidade. Foi por isso que Jonas teve de, na sua compreensão da vida, explicitar o fim do dualismo liberdade e necessidade, para pensar a liberdade também no âmbito da natureza. Ou seja, como na natureza também há liberdade, então nela também existe escolha. O que Jonas defende é que “todo ente está submetido a uma lei do ser que é o cuidado pelo próprio ser” (COMÍN, 2005, p. 50), isto é, o ser está submetido, enquanto ser, à própria responsabilidade e seu cumprimento só é possível pela mediação da liberdade, como “característica ontológica do orgânico” (COMÍN, 2005, p. 50). Afirma Ricoeur (1996, p. 241) que em Jonas efetivamente a

finalidade natural não pretende desempenhar o papel de modelo a ser imitado, como poderia ser o caso em uma interpretação, apesar disso discutível, da moral de Aristóteles. O princípio responsabilidade não diz: impõe à tua ação uma retenção, uma moderação, em resumo uma medida semelhante àquela com a qual a natureza dota espontaneamente a atividade dos viventes. Não é a título de uma imitação da natureza que a ontologia da vida se encontra incorporada não apenas em sua formulação, mas mais radicalmente à fundamentação do princípio responsabilidade. O princípio responsabilidade pede apenas que se preserve a condição de existência da humanidade ou, melhor ainda, a existência como condição de possibilidade da humanidade. Como dissemos anteriormente, é o homem enquanto vivente que é objeto de solicitude. Eis porque o princípio responsabilidade se encarrega da vulnerabilidade específica que o agir humano suscita a partir do momento em que ela se acrescenta à fragilidade natural da vida. Assim, o lugar da responsabilidade continua sendo a fragilidade da vida. Não se poderia, portanto, dizer que o princípio responsabilidade depende de uma moral naturalista. Ao contrário, é no nível do agir humano, e por meios técnicos aplicados de modo corretivo às técnicas, que a ética da responsabilidade

delimita o seu campo de exercício. Além disso, são meios institucionais apropriados, os únicos capazes de se encarregar dos custos do progresso técnico. Dizer que o homem é responsável pela natureza não é, portanto, dizer que é preciso buscar na natureza o modelo de medida a ser imposto à deriva tecnicista.

Desse modo, para Ricoeur, Jonas não visa tomar a natureza como medida para o comportamento humano porque isso implicaria em um erro.

Para a cultura ocidental, tanto de base religiosa como secular, o fundamento do direito positivo, a declaração universal dos direitos do homem ou as constituições partem do pressuposto de que a dignidade do homem e o direito à vida exigem a necessidade de continuar existindo. A novidade apontada por Jonas reside em evidenciar que é o homem, em seu afã pelo progresso e pelo melhoramento dessa vida, que acaba por colocá-la em perigo.

Para Jonas, o homem não tem direito de falar de uma moral naturalista. Isso porque, diante do longo trabalho da natureza, que inclui a nossa existência, e do fato de sua continuidade depender das ações humanas, o homem precisa reconhecer que a natureza deve que ser protegida *como um bem em si*, e não para atender aos seus interesses como se ele fosse o único sujeito digno de moral. A nova perspectiva apresentada por Jonas evidencia que a natureza deve existir, não porque sem ela o homem não poderia garantir a vida humana autêntica, mas porque “a natureza em si tem um direito inalienável à vida e à sua conservação” (COMIN, 2001, p. 21) e o homem como ser capaz de responsabilidade deve responsabilizar-se pela continuidade desse direito.

Em *O princípio vida*, Jonas afirma que a superação do dualismo converteu-se numa exigência moral e numa condição para a possibilidade de uma ética da reponsabilidade com o futuro. Com isso, Jonas busca fundamentar ontologicamente o direito inalienável da natureza à existência. Trata-se de estabelecer de maneira fundamentada uma série de normas de conduta a partir de uma filosofia da natureza. Afirma o autor que essa filosofia da natureza deve distanciar-se da perspectiva das ciências naturais, pois suas explicações causais e mecânicas não expressam toda a verdade sobre a natureza. Wolin esclarece (2003, p. 177) que as teses especulativas

de Jonas em referência à vida orgânica “não podem ser provadas nem refutadas”, ao contrário, requisitam a suspensão da objetividade das ciências naturais para possibilitar um novo olhar diante da vida.

Segundo Jonas, a autoconservação é um fim em si mesmo para todas as formas de vida, ou seja, cada forma de vida possui uma teleologia inerente a ela, desde as formas mais simples até o homem. Desse modo, o autor busca identificar uma teleologia da natureza como um todo, sem recorrer ao plano espiritual ou mesmo a sua racionalidade interna. Afirma Comín (2001, p. 22) que “trata-se de um querer, de um querer ir além, o que explica que a evolução seja um avançar para as formas mais complexas”. Não se trata de um fim último e supremo, mas de uma orientação para um fim, para um aperfeiçoamento de modo que a vida possa continuar sendo. O *sim* à vida é o valor fundamental de todos os valores, um *bem em si*, conforme Jonas. Isso é o que o permite afirmar que o ser é preferível ao nada.

O interesse do homem coincide com o interesse dos outros viventes e da natureza como um todo, ou seja, a todos interessa promover a continuidade do ser. No entanto, para se evitar um reducionismo antropológico da ética, esta se impõe como uma obrigação na medida em que o objetivo da responsabilidade é a própria reprodução de outros sujeitos responsáveis como nós, isto é, que no futuro existam homens responsáveis. Por ocuparmos o lugar privilegiado no reino da vida, temos uma obrigação para com a dignidade da natureza. Assim, mesmo não pretendendo reduzi-la à mera utilidade humana, a “afirmação da dignidade da própria natureza não basta para assimilar o princípio responsabilidade a uma moral natural” (RICOEUR, 1996, p. 242).

A identificação do princípio responsabilidade com uma moral naturalista parece constituir um “grave mal entendido, que talvez esteja na base de muitas críticas dirigidas a uma ética que se apresenta como ética da preservação” (RICOEUR, 1996, p. 242). É o homem, como um destruidor potencial do trabalho teleológico da natureza, que deve se encarregar, enquanto querendo, de dar um sim ao ser da natureza e um não ao não ser. Não há como dizer que o homem possa existir sem dizer que exista a natureza. Desse modo, o sim ao ser que a vida pronuncia espontaneamente tornou-se ao homem um dever ser.

O imperativo jonasiano exige que não apenas existam homens no futuro, mas que esses homens sejam conforme a ideia de humanidade. Conclui Ricoeur que a fundamentação biológica, embora seja necessária (desde que se trate apenas de justificar a obrigação de preservar a existência futura da humanidade como uma condição de seu próprio exercício de responsabilidade), deixa de ser suficiente. O argumento já não é bastante, pois o que está em jogo não é mais a pré-condição da existência, mas sim o estatuto da autenticidade da vida a ser preservada (RICOEUR, 1996, p. 243).

Além disso, a crítica da falácia naturalista não caberia a Jonas porque, segundo Apel, Jonas não trabalha com a tese da neutralidade axiológica da natureza. Seguimos, então, a posição já tomada por Godoy (2009, p. 444) quando afirma:

com relação à falácia naturalista, endossamos, aqui, a posição de Apel ao afirmar que ela não se aplica à ética jonasiana. Pois, Jonas não parte de objetos “naturais”, mas de uma perspectiva ontológica, para fundar sua ética. Ou melhor, embora ele tenha partido da natureza, não foi de sua observação empírica, mas de sua compreensão fenomenológica (O princípio vida) para, em seguida, (O princípio responsabilidade) chegar a uma abordagem teleológica, axiológica e, finalmente, deontológica. Jonas não poderia, jamais, ser incluído entre os naturalistas, no sentido que Moore atribuiu ao termo.

Ora, para Apel (2007, p. 47), o conceito jonasiano do ser é intencionalmente oposto ao conceito moderno da facticidade axiologicamente neutra da natureza; por consequência, a crítica lógica do que se chama a falácia naturalista não pode ser a ele aplicada. Prevalece somente – de fato – o veredicto crítico kantiano contra a metafísica dogmática. Acrescenta Ricoeur (1996, p. 241) que o “interesse do homem coincide com o resto dos viventes e o da natureza inteira na medida em que ela é nossa pátria terrestre”.

Ricoeur (1996, p. 244, grifos do autor) afirma que o fundamento do princípio responsabilidade pode ser resumido em três axiomas: *a vida diz um sim à vida* (aqui se evidencia a contribuição da filosofia da biologia

para a ética); *a ideia de humanidade exige ser realizada e, o ser vale mais que o não ser*. E conclui o pensador que “o segredo do pensamento de Jonas a ser desvendado parece-me consistir na correspondência tácita entre os três axiomas, correspondência que permite que se entre na filosofia de Jonas a partir de qualquer um dos três” (RICOEUR, 1996, p. 244).

Uma vez que o valor da vida está implícito na sua existência, torna-se impossível classificar o Ser como algo neutro axiologicamente. Mas as ciências em geral, de acordo com Jonas, não conseguiram identificar esse valor presente no Ser, em seu sentido axiológico, e por isso acabaram reduzindo-o à mera instrumentalização humana.

Diferentemente de Kant, que atribuía fins somente ao homem, Jonas afirma que todo ser vivo tem uma teleologia, e essa finalidade se assenta de modo ontológico, o que impossibilita afirmar que se trate de algo acrescido ao homem. Percebe-se, portanto, que a Jonas não interessa explicar os fins da natureza, mas mostrar a presença imanente de tais finalidades em todos os seres e transformar essas finalidades ontológicas da natureza em fundamento da ética da responsabilidade.

Em sua teoria, Jonas preocupa-se em distinguir o universo das coisas a partir do que ele denomina de *ter um fim*, com a atribuição de *valor* de algo³. Exemplifica o autor que o martelo tem por fim martelar e esse seu fim faz parte do seu ser. O fim desse modo, pode-se dizer, faz parte do conceito do que venha a ser um martelo, sendo-lhe anterior à própria existência. Nas palavras do autor “o objeto baseia-se no conceito, e não ao contrário, como ocorre nos conceitos de classe, que são abstraídos das coisas já existentes, sendo, portanto, posteriores a elas” (JONAS, 2006, p. 109). Com isso, pode-se dizer que o *fim* essencial de todos os artefatos não é do próprio artefato, pois estes são destituídos de *fins* próprios, mas este *fim* pertence unicamente ao seu criador e ao seu usuário.

Os fins presentes nas próprias coisas permitem-nos identificar a própria existência de *fins no ser*. Embora se tenha claro que o *fim* do martelo é martelar e do aparelho digestivo é digerir os alimentos, estes fins

³ Sobre o significado do termo “valor” e sua aproximação do sentido de “fim” em Jonas, cf. Frogneux (2001, p. 307) em sua resposta a M. Rath, em seu artigo *La triple signification du mot “valeur” dans Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la psychologisation en éthique* (HOITTOIS; PINSART, 1993, p. 131-140).

não encerram juízo de valor. Ou seja, são inerentes aos objetos e com eles não temos uma escala de valores no sentido da aprovação ou desaprovação. Entretanto, à medida que recebem um significado cultural, passa-lhe a ser incorporada a sua finalidade, mas que ainda não pode ser confundida com nenhuma atribuição de valor. Sendo assim, fica claro que o *fim* é um conceito exclusivamente humano e, no caso das instituições humanas, a sua existência não pode estar desvinculada do seu fim. Nesse sentido, se instalam as críticas de Jonas à tecnologia moderna quando ela se torna um fim em si mesmo, um poder autônomo, de base niilista e que atua independente de uma escala de valores, sejam eles individuais ou coletivos, ameaçando a autenticidade da vida.

O *fim último* da vida em Jonas nos coloca frente à questão ontológica e questiona a existência de um fim não somente no mundo psíquico e subjetivo, mas também no mundo objetivo e físico. Ao reconhecer na natureza um direito próprio da existência, ele reivindica um fim tanto para a natureza humana e também para a natureza extra-humana. Com isso, sua metafísica torna-se uma tentativa de legitimar tanto filosófica como eticamente a passagem do plano do ser e da existência para o plano do dever-ser.

O homem, por sua vez, no uso da liberdade pode dizer um não à existência e colocar um fim a todo o processo natural. Embora essa possibilidade possa constituir-se em uma ameaça, a ser evitada a todo custo, com ela torna-se legítimo reconhecer que existe uma finalidade natural da própria natureza. A vida ou a continuidade da vida, portanto, torna-se um fim, um valor da natureza, de modo que o reconhecimento da existência dos fins confirma a existência de valores e consequentemente uma obrigação humana frente a sua preservação. Com isso, Jonas faz da existência e da continuidade da vida um valor e torna possível ao próprio ser fundamentar um dever, pois os fins estariam presentes na natureza, como um valor nela imanente.

Diferentemente dos *fins* que são derivados das próprias coisas, a exemplo do martelo e do aparelho digestivo, com o *juízo de valor* fica estabelecido que sempre haverá uma escolha, uma decisão que depende dos nossos sentimentos, dos valores objetivos e subjetivos e da compreensão racional que temos a respeito deles. Quando, porém, não há uma

valoração humana, constitui algo de sua natureza, como *fins* intrínsecos a seu ser, sem a ideia de aprovação ou desaprovação.

Para solidificar sua proposta, Jonas busca a responsabilidade na própria ontologia humana como um ser naturalmente responsável. Ou seja, diante do poder humano que com o uso da técnica tornou-se capaz de impedir que o fim da natureza humana e extra-humana se realize, o homem é convocado a um dever, fundamentado ontologicamente na ideia de que a existência é melhor do que a não existência. A possibilidade e a capacidade de dizer um não à continuidade da vida abre a perspectiva da afirmação da própria vida, no sentido moral da sua preservação. Essa, por sua vez, só pode ser garantida de modo ontológico e não pela compatibilidade lógica de um princípio estabelecido pela razão. Portanto, os fins somente serão reconhecidos como valores quando estabelecidos de modo ontológico.

A natureza tem valores porque tem fins, e estes consistem em continuar a existir, pois existir significa ser. Esse é um valor não mensurável, mas pode ser percebido ontologicamente como um fim universal. O que se exige da natureza humana sobre a natureza universal é que se reconheçam os seus fins, portanto, seus valores, para que ela possa realizar seu fim último que consiste em continuar a existir. Jonas (2006, p. 102) defende que o valor “[...] é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência”. Embora o autor não tenha se dedicado a distinguir claramente o valor como uma reivindicação do próprio ser do valor como uma obrigação moral, ele adverte que não se pode confundir responsabilidade com obrigação; esta é um caso especial daquela. A obrigação pode reduzir-se a uma conduta mesma, enquanto a responsabilidade vai além dela, pois tem uma referência externa (JONAS, 1997, p. 55).

Sendo assim, o valor como um bem em si está presente no ser de modo imanente, segundo Jonas. Esse valor converte-se em um dever quando existe uma vontade capaz de perceber tal exigência e transformá-la em ação, conforme expressa o imperativo jonasiano no sentido positivo — “aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 47) — ou em seu sentido negativo — “aja de modo a

que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida” (2006, p. 48). Ou seja, a ética da responsabilidade jonasiana parte de uma exigência pertencente à própria realidade do ser, que consiste em preservar a vida, reafirmado que o dever está na própria natureza do ser.

Porque tanto na natureza humana como na extra-humana estão presentes valores intrínsecos e que sua continuidade depende do homem, a responsabilidade do homem aumenta, visto que as coisas não podem ser pensadas no sentido do tudo ou nada. Aqui se revela a intenção de Jonas em mostrar que o *não* ao não ser tem a força de um *sim* à vida, pois este fim traz consigo um bem em si, que é maior que qualquer ausência de fins. Por isso, o *sim* ontológico jonasiano tem a força de um dever, de uma obrigatoriedade presente na própria liberdade humana, para atender ao trabalho teleológico da natureza em seu contínuo processo de autoafirmação da vida, mas que tem sido ameaçada pela capacidade e pelo poder da tecnologia moderna frente à constante fragilidade, precariedade e vulnerabilidade do próprio ser. O homem tem de assumir em seu querer o *sim* e impor ao seu poder um *não* ao não ser. O autor acrescenta que “o seu querer, com o seu *sim* e o seu *não*, está sempre lá em primeiro lugar e se encarrega dos seus interesses” (JONAS, 2006, p. 153).

Como agente no reino da vida, o homem em suas ações sente-se obrigado a fazer escolhas e a estabelecer critérios, ordenando fins e valores em conformidade com seu agir ético. Embora esses valores estejam presentes em sua humanidade de modo natural e ontológico, ele é um interventor no mundo, capaz de criar e propor novas metas, mesmo que individualmente seu poder seja pequeno.

Jonas não está alheio ao fato de que é no homem que se identificam os fins e os valores supremos da natureza, porque é na humanidade que se realiza e culmina a vontade finalizadora no sentido do valor prefigurado desde as formas mais elementares de vida. Consequentemente, ao transformar a humanidade em objeto de sua responsabilidade, o homem recebe uma autoavaliação, e isso exige que ele passe a se respeitar como tal e que se insira no projeto teleológico da natureza.

No entanto, a mera constatação da existência de fins a serem alcançados não é suficiente para fundar um dever no ser de modo objetivo, pois estaria sujeito a subjetivismos. Em outras palavras, a constatação de uma ontologia na natureza deve reconhecer, além dos fins escolhidos pelo homem, uma demanda nos fins manifestados pela própria natureza, a fim de que a sua existência e sua continuidade sejam uma interpelação para a nossa responsabilidade. Nas palavras do autor: “podemos reconhecer um bem em si na capacidade como tal de ter finalidade, pois se sabe intuitivamente que ela é infinitamente superior a toda falta de finalidade do Ser” (JONAS, 2006, p. 150). Essa capacidade é por si mesma valiosa no sentido objetivo, pois a finalidade e o valor referem-se à vida.

A tomada de consciência da liberdade no homem ocorre de modo gradual à tomada de consciência de sua responsabilidade. O processo de evolução é atravessado por um *telos* que é a própria vida, que para o autor significa um valor e um fim em si mesmo, mas que devido à sua fragilidade exige a nossa responsabilidade. A liberdade humana permite ao homem desvincular-se dos interesses cósmicos, mas a exigência que emana de seu ser obriga-o a cuidar desse processo ontoteológico, pois sem o seu cuidado a vida pereceria.

Para Jonas, a finalidade presente na natureza é um valor e um bem em si, pois o seu fim representa um valor. Isso, no entanto, não nos autoriza a falar que o autor partilhe da ideia da existência de uma escala de valores presentes na natureza, pois conforme já dissemos anteriormente, Jonas não classifica a natureza como moral, pois somente o homem é capaz de valoração moral.

Ao fundamentar ontologicamente a responsabilidade como um dever que nasce do ser, Jonas faz intervir a noção de valor, sobre a qual se assenta o dever do ser no sentido da metafísica leibniziana de que o ser é preferível ao nada. A preferência de algo sobre o nada se transforma no estatuto do valor; ou seja, qual o valor do ser? Por que ele é preferível ao não ser? Para Jonas, é “inquestionável a necessidade de se estabelecer o *status* ontológico e epistemológico do valor de um modo geral e explorar a questão de sua objetividade” (JONAS, 2006, p. 102). Embora o autor entenda que as “respostas a estas perguntas seja seguramente

para sempre motivo de polêmica”, o questionamento torna-se preferível a simplesmente ignorar tal realidade. Conclui o autor que é “preferível sofrer uma derrota a deixar de escutar seu canto” (JONAS, 1998, p. 137).

Considerando o valor do existente estabelecido a partir da teleologia do ser vivo, infere-se que a vida é constituída de um bem, e este constitui o ser. Desse modo, somente o ser pode constituir-se portador de atributos axiológicos, evidenciando a superioridade do ser sobre o não ser, um “[...] ser indiferente seria então uma forma incompleta do nada, acometido da mácula da falta de sentido; na verdade, algo inconcebível” (JONAS, 2006, p. 151).

Pode-se concluir, portanto, que em Jonas a presença de fins na natureza é interpretada como um valor e um bem em si, como a expressão da superioridade axiológica do ser sobre o não ser. A existência desse ser, frágil e vulnerável, não está garantida e requer a responsabilidade humana para a sua continuidade. Destarte, se o ser é um valor ou um bem, ele contém a exigência de um dever ser. E desse valor e bem em si nasce o dever como mandato moral de cuidar da frágil e perecível existência do ser.

Ao fundamentar a ética nos fins encontrados no ser, pois esses fins representam um valor, Jonas assinala que todo valor contém a exigência de um dever ser, o que torna o ser um objeto de uma ação livremente escolhida, embora isso não resulte em um dever no sentido de uma obrigação (JONAS, 2006, p. 220). A passagem operada por Jonas do *dever ser* ideal ao *dever fazer* requer que este seja dependente do poder, o que converte o homem em um administrador do dever dentro de um ser real. O poder, responsabilidade e liberdade que caracterizam o homem conferem a ele o papel de “gestor da natureza”.

O valor de um ser já é sua condição ontológica, afirma Jonas, e por isso dirige-se ao homem na forma de um dever. O valor passa a ter um direito sobre o ser humano: “com isto fica expresso que desde o ser das coisas mesmas [...] pode emanar um preceito que se refere a *mim*” (JONAS, 1998, p. 139). Em outras palavras, sendo o ser portador de um valor, esse valor lhe dá direito, o que exige consequentemente do homem um dever para com esse valor, pois a existência desse valor é preferível à sua ausência.

Embora o imperativo kantiano também exigisse uma atuação do homem por dever, o imperativo jonasiano ordena atuar de acordo com uma ideia ontológica de homem, isto é, se para Kant o dever é algo da racionalidade humana, para Jonas o dever é inato à ontologia humana do ser responsável.

A questão de que a “humanidade seja” não pode ser resolvida sem referência ao sentido metafísico do ser, isto é, da sua ontologia, pois no homem a responsabilidade se impõe como um imperativo porque de seu cumprimento depende seu próprio ser e a preservação da essência do homem.

A teleologia que a natureza dá por testemunho aparece como axioma ontológico da autocriação e do ser, de modo a submeter todo ser vivo a essa lei e a fazer dessa determinação ontológica um cuidado para com o próprio ser. Essa maneira de ser indica um dever de conservação, quer dizer, o cumprimento dessa finalidade ontológica fundamental se apresenta ao ser humano como um ser moral. O dever ser consiste em garantir a ontologia, isto é, a possibilidade de existência autêntica do vulnerável e do perecível.

A preservação do Ser e sua continuidade não devem ser entendidas em Jonas no sentido da sobrevivência do homem individualmente, mas no sentido da coletividade, na ideia de homem, visto que a autenticidade dessa coletividade encontra-se ameaçada pelo poder da tecnologia moderna. A partir disso, a categoria responsabilidade tornou-se uma espécie de mediação entre a liberdade e o valor do ser, de modo a impedir a separação entre ser e dever ser, e a favorecer a sua proteção.

Para Jonas, a experiência da ética aparece no interior do mundo real, e o mundo real seria mais pobre se o dever ser não se manifestasse ali. Ou seja, o ser se cumpre realizando a exigência de dever ser que contém. Em *O princípio responsabilidade* o autor afirma que o dever para com o futuro é um dever que corresponde a um direito “existente”, pois esses homens têm o direito à sua autenticidade e a uma realidade valiosa. Para tanto, “esse direito depende do dever [...] de se garantir a existência de futuros sujeitos de direitos” (JONAS, 2006, p. 93). Esse dever também não corresponde a nenhum direito, mas ele nos permite o direito de trazer ao mundo pessoas como nós, mesmo que estes não o tenham

pedido. Em outras palavras, temos o dever de garantir a existência de pessoas autenticamente portadoras de responsabilidade, pois a própria responsabilidade, enquanto um dever ontológico, deve ser assegurada às futuras gerações. Se a responsabilidade se funda na racionalidade e na consciência humana (como auge da história evolutiva) e estas são parte constitutivas da essência humana, então ela é um princípio ontológico partícipe dessa essência: “a existência da capacidade de ser responsável é um fato ontológico, que quase se autocertifica” (JONAS, 2001, p. 57).

Ao mesmo tempo em que a continuidade de uma vida autêntica depende de nossa escolha, a concepção ontológica do ser que deriva do fundamento jonasiano força-nos a reconhecer que o Ser é frágil e vulnerável e que sem a nossa responsabilidade pereceria. Com isso nos encontramos frente a uma fundamentação que nos coloca de manifesto a base ontológica da moral, e da exigência ética do reconhecimento da superioridade axiológica do ser sobre o não ser.

O ponto basilar da ética em Jonas, segundo Oliveira (2010), é o fato de o pensador colocar no centro de sua reflexão, a ideia de que o homem é o único ser que possui conhecimento e vontade, e desse modo torna-se o único que pode ter consciência de suas ações, e de sua responsabilidade. Essa responsabilidade revela-se como uma consequência necessária da liberdade, pois o verdadeiro objeto da responsabilidade “[...] é o próprio ser tocado por ela, o que implica que o próprio ser seja em si mesmo portador de valor” (JONAS, 2010, p. 31, 32). Ao ter um valor em si, o ser passa a ser portador de exigências, ou seja, é do próprio ser que vêm as exigências de responsabilidade, o que torna o reconhecimento de seu valor uma obrigação.

A interpretação fenomenológica da vida, como ontologia teleologicamente guiada pela liberdade, havia estabelecido que todo ser vivo se caracterizava por sua preocupação para sobreviver. Isto é, o ser vivo tem uma finalidade, sendo o “fim de todos os fins”, a preservação e a continuidade de si, a permanente luta contra suas forças de aniquilamento, isto é, o não ser. Com isso, a vida é o mais alto fim da natureza e ela reage contra tudo o que possa querer atentar-lhe contra, embora acabe sempre sendo dominada pelo não ser. No “cuidado de si”, os seres manifestam uma teleologia como determinação ontológica

fundamental. Esta maneira de ser indica uma maneira de conservação. Em outras palavras, o ser não somente testemunha o que é, mas o que lhe devemos, isto é, ele busca continuamente manter-se vivo, pois se fundamenta no princípio de que viver é melhor que não viver.

Ao afirmar que a ética possui uma base ontológica, Jonas quer dizer que uma fundamentação ontológica é o recurso a uma propriedade que pertence inseparavelmente ao ser da própria coisa, como o metabolismo do organismo, de maneira que a afirmação de que todos os organismos são metabolizantes equivale à afirmação de que todos os seres metabolizantes são organismos (JONAS, 1998, p. 136-137). Assim, o metabolismo é tomado como um fato incondicional que encontra sua razão de ser em nossa disposição existencial como seres metabolizantes, pois nossa existência depende do intercâmbio ininterrupto da matéria com o mundo exterior. A afirmação de nosso ser metabolizante serve a uma fundamentação ética válida na medida em que descreve corretamente nosso modo de ser (JONAS, 1998, p. 137).

O fundamento jonasiano é de que viver é a regra, e o viver faz o dever viver, pois o viver traz dentro de si um dever, isto é, que a vida continue. Dessa forma, torna-se uma obrigação transcendente do homem “[...] proteger o menos reconstrutível, e o mais insubstituível do todos os recursos: a incrivelmente rica dotação genética depositada pelas eras da evolução” (JONAS, 1997, p. 36). O mais insubstituível a que Jonas se refere é a vida, assim como ela é a menos reconstrutível, pois o ser humano é o ser menos reconstrutível e o mais insubstituível. Por isso, a técnica confere ao homem o que antes a religião lhe havia confiado, isto é, o dever de ser o guardião da criação. A exigência da proteção da vida faz que filosofia tenha pela primeira vez uma tarefa e uma responsabilidade cósmica.

Referências

APEL, K. O. **Ética e responsabilidade**: o problema da passagem para a moral pós-convencional. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

APEL, K. O. **Estudos de Moral Moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994.

COMÍN, I. G. Introducción a la edición española. In: JONAS, H. **Hans Jonas: poder o impotencia de la subjetividad**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2005. p. 13-70. (Coleção Pensamento Contemporâneo).

DIAS, P. A. **Hans Jonas y el principio de responsabilidad**: del optimismo científico- técnico a la prudencia responsable. 2007. 381 f. Tesis de doctorado. Departamento de Filosofía - Universidad de Granada, 2007.

FROGNEUX, N. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**. Bruxelles: De Boeck Université, 2001.

GODOY, L. S. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. 2009. 468 f. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.

HOTTOIS, G.; PINSART, M. G. Uma análise crítica do neo-finalismo na filosofia de Hans Jonas. In: HOTTOIS, G.; PINSART, M-G. (Org.). **Hans Jonas: nature et responsabilité**. Paris: Vrin, 1993. (Collection Annales de L'Institut de Philosophie de L'Université Livre de Bruxelles).

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Ed. da UNESP, 2001.

JONAS, H. **Técnica, medicina y ética: la práctica del principio de responsabilidad**. Barcelona: Paidós, 1997.

JONAS, H. **Pensar sobre Dios y otros ensayos**. Barcelona: Helder, 1998.

JONAS, H. **La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía**: de la mitología a la filosofía mística. Valencia: Institución Alfons el Magnànim, 2000.

JONAS, H. **Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos**. Madrid: Catarata, 2001. (Colección Clásicos del Pensamiento Crítico).

JONAS, H. **La religión gnóstica**: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo. Madrid: Editorial Siruela, 2003.

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

JONAS, H. **Hans Jonas: poder o impotência de la subjetividad**. Barcelona: Paidós, 2005. (Coleção Pensamento Contemporâneo).

JONAS, H. **Memorias**. Madrid: Editorial Losada, 2005.

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

JONAS, H. **Matéria, espírito e criação**: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas. Petrópolis: Vozes, 2010.

MOORE, G. E. **Principia ethica**. São Paulo: Editora Ícone, 1998.

OLIVEIRA, M. A. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010.

RICOEUR, P. **A religião dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996.

THEIS, R. **Jonas**: habiter le monde. Paris: Edicions Michalon, 2008.

WOLIN, R. **Los hijos de Heidegger**: Hanna Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas e Hebert Marcuse. Madrid: Cátedra, 2003

Recebido: 10/02/2012

Received: 02/10/2012

Aprovado: 30/06/2012

Approved: 06/30/2012