

## Hans Jonas e a Ética do Futuro

### Hans Jonas and the the Future's Ethics

Sarah da Conceição Oliveira de Moura  
Doutoranda – PPGF/UFRJ

**Resumo:** Partindo de uma *ontologia da vida* que afirma a unidade psicofísica, bem como a impermanência do Ser, Hans Jonas (Alemanha, 1903 – EUA, 1993) desenvolveu o *princípio responsabilidade*, o complemento moral do ser temporal, fundamento da *ética do futuro*, cujo anelo é assegurar a existência de gerações futuras, ameaçadas pelo imenso poder que o agir humano técnico-científico associado ao consumismo alcançou.

Palavras-chave: Ética do futuro; princípio responsabilidade; princípio vida; Hans Jonas; bioética.

**Abstract:** From a *life's ontology* that affirms the psychophysical unity, and also the impermanence of Being, Hans Jonas (Germany, 1903 – USA, 1993) developed the *imperative of responsibility*, the moral complement of the temporal Being, the basis of *future's ethics*, whose aspiration is to assert the existence of future generations, threatened by the immense power that technical human action, allied with the consumism, attained.

Keywords: Future's ethics; imperative of responsibility; life's ontology; Hans Jonas; bioethics.

### Contextualização

Este artigo quer apresentar uma visão global do pensamento de Hans Jonas (1903, Alemanha – 1993, EUA) a partir de 1950 até sua morte, mantendo foco na fundamentação ontológica de sua ética, isto é, nos dois princípios que a sustentam: o *Princípio Vida* e o *Princípio Responsabilidade*. Jonas é autor de poucos livros e de numerosos ensaios e conferências, todos muito densos. Sua obra maior, *Princípio*

*Responsabilidade*, causou grande impacto: sua primeira edição, em 1979, teve uma vendagem extraordinária para um livro de filosofia, mesmo num país como a Alemanha (WOLIN, 2001). Suas pesquisas o levaram a constatar, cerca de quarenta anos atrás, a necessidade de uma ética que considere as imensuráveis mudanças que a ação humana pautada na *tecnociência* e no *consumismo* provocou na civilização atual.

Jonas foi aluno de Martin Heidegger (1889-1976) e de Edmund Husserl (1859-1938), em Freiburg, na década de 1920, quando estes filósofos ainda não eram famosos. Em 1924 Jonas acompanhou Heidegger para a Universidade de Marburg, para fazer seu doutorado. Lá, tornou-se amigo de Hannah Arendt (1906-1975) e, tendo como orientador Rudolf Bullmann (1884-1976), escreveu a tese, em filosofia da religião, *Gnose no cristianismo primitivo*. Em 1934 publicou o livro *Gnose e o Espírito na Antiguidade Tardia*. Este período constituiu a primeira fase intelectual de Jonas<sup>1</sup>.

Ainda no ano de 1934, entretanto, em virtude da ascensão do nazismo, Jonas se refugiou na Palestina, onde permaneceu até 1949. Lecionou na Universidade Hebraica de Jerusalém e se alistou no exército britânico para efetivamente lutar contra o nazismo. Foi soldado contra Hitler por cinco anos, na Itália. Ao fim da guerra, voltou à Alemanha e descobriu que sua família estava morta. Sua mãe havia sido vítima das câmaras de gás de Auschwitz (JONAS, 1994 (b), p.7 e WOLIN, 2001, p. 105). Não quis mais viver na Alemanha.

Estes tempos de guerra marcaram profundamente Jonas e podemos admitir que sua vivência tão próxima com a morte tenha sido de grande importância para a sua reflexão sobre a vida. Nesta investigação, Jonas enfrentou o idealismo da consciência dominante na sua época, pois o compreendia como uma herança do dualismo cartesiano, e percebeu a necessidade do resgate da unidade psicofísica, desfigurada pela dicotomia entre mente e corpo tão exaltada na modernidade.

Em 1949 Jonas foi para o Canadá, onde foi professor nas Universidades de Montreal e Ottawa, para em 1955 mudar-se para

---

<sup>1</sup> O próprio Jonas identificou três importantes épocas de sua intensa vida intelectual na conferência que fez em 1986 na Universidade de Heidelberg, por ocasião dos 600 anos daquela instituição.

Nova York, onde trabalhou na Nova Escola de Investigações Sociais por mais de 20 anos, e onde viveu até sua morte.

Tendo como ponto de partida uma investigação ontológica da biologia, Jonas desenvolveu o *Princípio Vida*, um fundamento metafísico que se desdobrou no *Princípio Responsabilidade*, sua consequência ética e política. Esses *princípios* são os fundamentos do que ele denominou *ética do futuro*, uma ética que considera a necessidade de se preservar “a existência física, a essência e o destino do homem” (JONAS, 2006, p. 21) nesses tempos de hegemonia da tecnociência e de consumismo.

Em 1966, veio a lume o *Princípio Vida – Fundamentos de uma Biologia Filosófica*, livro que marca sua segunda fase intelectual. Neste livro ele demonstra claramente as limitações dos extremos do idealismo e do materialismo, explica o erro de se isolar o homem da natureza, desvinculando-o de outras formas de vida, e assevera que uma ética significativa para o nosso tempo deve estar fundamentada na plenitude do Ser, que se mostra na interdependência e na continuidade entre mente e corpo, e entre corpo e natureza. Assim, para Jonas, a ética faz parte da filosofia da natureza (JONAS, 2006, p. 17). Jonas é considerado o primeiro filósofo ambientalista alemão (WOLIN, 2001, p. 5).

O terceiro período é marcado pela publicação do *Princípio Responsabilidade*, onde ele apresenta o outro fundamento metafísico da *Ética do Futuro*. Jonas resume este segundo princípio como “o complemento moral do ser temporal” (JONAS, 2006, p. 187). A temporalidade está explícita em ambos os princípios da ética jonasiana. O *Princípio Responsabilidade* é o solo onde se enraíza uma ética para além do homem, uma ética que acolhe a natureza e a tecnociência, e considera o fato de que nunca antes a humanidade teve o poder de ameaçar sua própria existência (JONAS, 1998, p. 70).

A ética defendida por Jonas assume como eixo a responsabilidade pela manutenção das condições de vida para as gerações futuras. Jonas refletiu profunda e criticamente sobre a ciência e a tecnologia e defende a necessidade de “uma ação humana mais humilde e comedida diante do extremo poder transformador da tecnociência” (JONAS, 2006, p. 41). Ele afirma que “para que seja benefício para a condição humana, o conhecimento precisa ser criado e dirigido para o amor ao próximo” (JONAS, 2004, p. 216), e modifica o imperativo categórico kantiano, apresentando um novo paradigma ético, que têm

por objetivo a permanência da vida humana na Terra, um problema inexistente na época de Kant. Jonas se concentra nos problemas decorrentes do uso desmedido da tecnologia, tendo sido um dos primeiros pensadores do século XX a elaborar uma ontologia e uma ética motivado por esse tema.

Nos últimos anos de sua vida Jonas escreveu muitos ensaios e conferências, em sua grande maioria dedicados aos rumos que a humanidade vem tomando com o avanço tecnológico, e, em especial, no que se refere às ainda novíssimas questões éticas criadas pela medicina contemporânea. Publicou, em 1985, *Technik, Medizin und Ethik* (Suhkamp, Frankfurt am Main) uma coletânea de ensaios, nos quais nos apresenta graves e contundentes reflexões sobre assuntos do campo médico-científico, como a clonagem e outras manipulações genéticas, sobre a experimentação em seres humanos, sobre o aborto e a morte, temas da bioética que nesta época começavam a ser mais debatidos. Jonas assevera que “o que há de errado com o fazer de uma pessoa um sujeito experimental não é tanto o fato de assim a transformarmos num meio (...), mas o fato de a transformarmos numa coisa – uma coisa passiva para sobre ela atuarmos... O seu ser é reduzido ao de um mero simulacro ou amostra” (JONAS, 1994 (a), p. 119-20).

O pensamento de Jonas, tão contundente, associa a um extremo rigor, e até mesmo a uma lógica implacável, a maior abertura possível. Essa abertura não é nem acidental nem arbitrária, mas se impõe pela complexidade da problemática, por se tratar de um pensamento que trabalha nos pontos de junção entre a natureza e a ética, do mesmo modo que entre a ética e a metafísica, sempre ameaçados de fratura. (JONAS, 1998, p. 11, na apresentação de Philipe Ivernel)

Tremendamente atuais, suas ideias são alvos de variadas críticas, bem como de corroborações.

Sua filosofia prática é de difícil aceitação, parte de uma ampla compreensão da situação humana e de uma aguda visão crítica do hedonismo irresponsável cultuado por meio do consumo na sociedade ocidental e do ideal utópico de progresso, este um grave problema tanto para os sistemas capitalistas quando para os socialistas. Jonas mostra a necessidade imperiosa de que nosso agir passe a se pautar em valores como humildade, comedimento, desapego, compaixão e altruísmo, valores quase desconhecidos na sociedade estruturada no

consumo, que precisam ser recuperados para que se assegure a existência humana no futuro, anelo fundamental da ética jonasiana.

## **Princípio Vida**

Jonas revê a história do pensamento, e nos lembra que o hилоzoísmo foi o primeiro modo como o homem compreendeu a vida. A vida estava em tudo e o cosmo era um ser vivo. Assim pensaram os jônicos, Platão e os estoicos. O panvitalismo permaneceu até o fim do estoicismo, nos primeiros séculos da era cristã. O criacionismo da Igreja impôs a vida como um dom do Deus Criador, e explicava o mundo de uma maneira grosseiramente antropocêntrica, de modo que a natureza teria sido criada para desfrute e domínio humanos. Essa separação que o criacionismo judeu-cristão fez entre Deus, o homem e a natureza acabou sendo útil ao dualismo moderno.

Na modernidade, dominada pelo mecanicismo cartesiano, a vida ficou restrita apenas aos organismos – corpos dotados de vida –, formas problemáticas da *res extensa*. Como só valoriza o extenso, que pode ser medido e calculado, a teoria de Descartes não consegue explicar o fenômeno da vida, onde a *res cogitans* e a *res extensa* são inseparáveis. Ou seja, a experiência da vida se opõe frontalmente à separação das duas substâncias. No cartesianismo, o corpo dotado de vida só deixa de ser enigma na morte, quando só resta sua extensão.

Se para o homem o cosmo já foi vivo, essa imagem sem vida foi construída por meio de uma “subtração crítica de seu conteúdo original mais amplo” (JONAS, 2004, p. 22). Segundo Jonas, a ascensão e dominação do dualismo marcou a história do pensamento por ter retirado da esfera física seu conteúdo espiritual e, ao declinar, deixa um mundo privado de atributos espirituais. A ênfase à coisa extensa se opõe à alma humana, à interioridade.

Assim, o organismo vivo não pode ser explicado pelo dualismo. Se podemos compreender o corpo como o perímetro exterior de sua extensão interior, a interpretação cartesiana da consciência em oposição ao mundo é derrubada nas bases.

Na extensão temos a causalidade e na intenção temos a finalidade, e ambas se encontram nos organismos (Cf. JONAS, 2004, p. 31-33). Graças ao corpo fazemos parte do mundo: não há consciência pura como não há matéria pura. Estas são abstrações, produtos de nossa

atividade mental, e não refletem necessariamente a realidade. O dualismo é incapaz de explicar a vida por ter separado a consciência e a extensão de seu centro vivo. O materialismo tenta explicar a vida pelo que é sem vida, excluindo o espiritual do mundo da ciência. O espírito é supérfluo para o cálculo e não se presta à observação. Esta é a perspectiva metafísica do materialismo, incapaz de explicar a vida (Cf. JONAS, 2004, p. 150s).

O materialismo isolou a *res cogitans* como método para assegurar uma total separação entre a realidade exterior e tudo que não possuía extensão, e, logo, não poderia ser medido. Não se negou a existência do espírito, mantendo-se o dualismo, mas ele não faz parte do extenso e por isso não tem valor para a ciência. Jonas considera essa ausência de relações causais entre essas duas ordens a fraqueza mortal do dualismo (JONAS, 2004, p. 64-66). O dualismo marcou a ontologia indelevelmente com sua compreensão do espírito como distinto da natureza, ainda que nos seres vivos se dê o “misterioso encontro das duas substâncias”.

Assim, a ciência descarta a subjetividade por considerá-la irrelevante, mas a descrição puramente extensa do organismo não é completa: falta a intensidade. A intensidade, ou interioridade, se mostra na natureza teleológica da vida. O organismo sempre manifesta a busca de um objetivo, tanto no nível consciente, como no nível involuntário da fisiologia corporal. Logo, o comportamento teleológico de um organismo é a manifestação exterior de sua interioridade, defende Jonas. Então não há organismos sem teleologia, e não há teleologia sem interioridade. Somos seres vivos, simultaneamente materiais e espirituais, e podemos observar nossa interioridade. Este testemunho de nós mesmos é parte do patrimônio de experiências inerentes à vida. Hoje a própria ciência mostra que o metabolismo e sua constante troca com o meio constitui um curioso modo de ser: a identidade material vai se modificando ao longo do tempo, mas o corpo é o mesmo; logo, a identidade material não é a identidade total dos seres vivos. A forma viva é uma estrutura processual que se mantém justamente pela passagem de material estranho pelos limites de seu sistema.

O evolucionismo de Darwin, que floresceu cerca de duzentos e cinquenta anos depois de Descartes, opõe-se à mecânica e corrobora a noção heideggeriana de ser temporal. Para Jonas, a teoria da evolução darwiniana é a mais fundamental no que diz respeito à compreensão da vida, e, ainda, completar a eliminação das essências imutáveis. O

darwinismo corroborou a ideia de que as origens primevas e as consequências mais tardias têm a mesma origem, sendo que as origens são mais simples e o mais simples origina o mais complexo. O evolucionismo explica a natureza sem a criação, e a vida como resultado da interação do binômio organismo-ambiente, que formam um sistema. As várias formas de vida podem ser compreendidas como situações de equilíbrio temporário da espécie em longo prazo. Como a espécie não é fixa, a essência não é fixa, e o sujeito da vida não tem a posse de muitas determinações. Com isso, o ambiente, com suas condições variáveis, passa a ter a maior importância e se torna constitutivo.

A causalidade está tanto no organismo como no ambiente. Na natureza, onde nada é perfeitamente estável, ocorrem aleatoriamente as modificações genéticas nos organismos e o ambiente, igualmente instável, contribui com a seleção natural, que se torna o sucedâneo negativo da teleologia, pois ela não explica o aparecimento das formas, mas o desaparecimento das que não se equilibram com o ambiente. A seleção natural reprime, não cria.

A evolução não depende da razão. A acumulação de variações sob a seleção natural gerou padrões novos e enriquecidos e toda a biosfera parece ter surgido da ameba original. O pensamento não estava planejado na ameba: tudo surgiu a seu tempo, como resultado da interação sempre cambiante entre organismo e ambiente.

Como a conservação do sistema orgânico depende de sua atividade, a autoconservação se dá por uma constante renovação dos estados de equilíbrio que a inconstância do ambiente não permite que se prolonguem. Essa conservação é o sentido do sistema orgânico, ou seja, a vida se quer a si mesma.

A capacidade de adaptação se mostra pelo comportamento, que consiste na totalidade das ações de um organismo. O agir se relaciona com a percepção. O objetivo está nesse todo, na percepção-ação, e toda ação é determinada por um objetivo prévio. O eu valoriza certas mensagens percebidas e influencia o comportamento. A vontade, o interesse e o desejo do indivíduo se encontram entre o perceber e o agir. Jonas defende uma posição claramente aristotélica de que a escala de bens menores ou maiores que se tornam objetos de desejo capazes de motivar o comportamento culmina sempre em um bem mais elevado, no Sumo Bem. Para Jonas, negar a teleologia do ser

humano é aliená-lo de si mesmo, é negar autenticidade à própria experiência da vida.

Assim, o dualismo é insustentável diante da existência orgânica, e a teoria da evolução de Darwin apagou a linha divisória que sustentava o argumento que separava o homem da natureza.

O corpo é a sede da experiência da interioridade, e Jonas observa que a interioridade já está presente desde o organismo mais simples, unicelular, na ameba. A posse do corpo implica a experiência da individualidade e delimita a interioridade. Nessa dimensão interior é que se dão nossas experiências do tempo e da liberdade: é a posse do corpo que nos insere nessas dimensões. Jonas assume a liberdade como fio condutor de sua ontologia da vida, e defende que o corpo vivo deve constituir o centro desta reflexão metafísica.

A fonte da causalidade é a vida corporal em si, concreta, no choque entre as forças que se sentem a si próprias e ao mundo. A causalidade é a experiência básica que se dá no corpo e por meio dele: está no esforço despendido pelo corpo para superar a resistência do mundo – no estar ativo – e para resistir ao choque da própria matéria do mundo – no estar passivo. A causalidade é um ato presente no ser vivo em seu esforço de viver, que acontece ao mesmo tempo na sua exterioridade extensiva e em sua interioridade intensiva. O eu está simultaneamente em si mesmo, intensivamente, e existe no mundo, extensivamente (JONAS, 2004, p. 32).

Nos seres vivos o ser extenso não é o ser total. A mera extensão é tão abstrata quanto à mera interioridade. Não se pode negar a causalidade nos fenômenos biológicos, e Jonas concluiu que a rejeição de causas finais foi o princípio metodológico que orientou a pesquisa científica, e que esta exclusão foi imposta *a priori*.

A vida está sempre olhando para além do aqui e do agora. O tempo orienta o organismo para manter-se no instante seguinte, e o espaço dá a orientação exterior, para o não ele mesmo, que possui a matéria necessária para sua manutenção. A cada momento a continuidade orgânica está buscando satisfazer a carência do agora. Jonas compreende o tempo como Agostinho (Cf. AGOSTINHO, 2006, Livro XI), como uma realidade da alma humana, uma tensão entre a memória do vivido e o desejo futuro. O passado está presente como memória viva e o futuro é o impulso de vida que sempre já é o que há de ser e que se prepara para ser, pensa Jonas na esteira de Heidegger (Cf. HEIDEGGER, 2006, § 65).

A vida não se identifica com a matéria, mas coincide no tempo com ela. O corpo vivo transcende a matéria ao mesmo tempo em que dela precisa, e se expõe a toda matéria do ambiente. Não há completude simultânea, mas realização sucessiva; a relação da forma viva com a matéria é transitória e accidental. A posse indiferente da matéria dá lugar à necessidade constante da conquista do material atual para a preservação da vida. A identidade da vida consiste na coesão de sua multiplicidade e a função do sistema vital é a conservação do próprio organismo.

Pelo fato de sermos corpos vivos dispomos de um conhecimento da vida a partir de dentro. Um organismo é sempre, em cada momento, a sua forma mais determinada multiplicidade de matéria. A totalidade do ser vivo está na sucessão, no tempo. A identidade de si mesmo é um caráter ontológico dos seres vivos, sempre operante diante da contínua modificação da matéria. A forma viva tem uma independência da matéria, transaciona a matéria continuamente com o ambiente e se mantém sempre a mesma forma viva. Nos seres vivos os conteúdos materiais mutantes são estados de seu ser que se mantém sempre o mesmo (Cf. JONAS, 2004, p. 100-103).

A liberdade orgânica tem, então, uma natureza dialética: por um lado a forma viva pode mudar de matéria e, por outro, esse poder implica a insuperável necessidade de se fazer exatamente isso. O poder desta liberdade se torna um dever. Podendo o que pode, o ser vivo, enquanto existir, não pode cessar de fazer o que pode sem que cesse de existir. Por precisar sempre de matéria nova, a vida está aberta para o mundo, que é condição básica para a experiência (Cf. JONAS, 2004, p. 106-110).

A transcendência da vida está no possuir o mundo e se faz presente na necessidade orgânica de matéria que fundamenta a liberdade da forma em relação à matéria. A liberdade tomou posse da necessidade e a superou pela capacidade de ter o mundo. A transcendência da vida se encontra justamente nesse paradoxo entre a liberdade e a necessidade presente nos organismos. Sem essa relação entre interioridade e mundo não há vida. A identidade interior é o polo subjetivo da comunicação com o mundo, e somente a partir da delimitação do sujeito se dá a integração com o mundo.

Jonas observa que todo agir proposital se inicia pelo interesse da vida por si mesma. Seres vivos são seres incompletos, carentes, que agem de acordo com a necessidade de renovar constantemente o organismo

por meio do metabolismo e de, assim, se manter na existência. O dever e a vontade se unem e se manifestam como sentimentos, como, por exemplo, o desejo e o medo. Os sentimentos fazem com que nosso comportamento seja voltado para uma finalidade. Assim, a emoção estabelece o vínculo entre a percepção e a ação.

Enquanto a máquina pode estar funcionando ou estar parada e em ambas as situações ela existe, o organismo precisa estar sempre ativo para garantir sua existência, e sua atividade constitui sua própria existência. Percepção e movimento são, assim, compreendidos como manifestações da transcendência da existência metabólica.

A transitoriedade da forma orgânica nos permite a experiência de dois horizontes: um interno – o tempo – como a fase seguinte de sua existência para a qual se dirige; e um externo – o espaço – como lugar do outro, do mundo, igualmente presente e da qual depende a continuidade de seu ser. A relação dentro-fora é característica de um organismo. Vida e ambiente são unidos por um dinamismo que manifesta o interesse fundamental na vida. Assim, a independência em si não é o valor último da vida, pois a vida é exatamente esse modo de existência material exposto à dependência.

Enfim, o metabolismo é a primeira manifestação da vida, é característica de todos os organismos; a liberdade surge com as capacidades de perceber e agir que significam acesso crescente ao mundo e crescente individuação do ser.

A vida é essencialmente frágil e temporal, e a individualidade é expressão de liberdade, pela qual uma forma mantém sua identidade ao longo da constante mudança de matéria. A liberdade é compensada dialeticamente pela necessidade, a autonomia pela dependência, a mesmidade pela outridade do mundo, a capacidade de gozar é inseparável da capacidade de sofrer, a solidão é compensada pela comunicação. A vantagem não está em nenhum dos dois lados, mas na coexistência de ambos (Cf. JONAS, 2004, p. 264-272). As sensações de prazer e de dor, como recompensa e castigo do comportamento, denotam valores e finalidades próprios da existência orgânica, e, assim, a liberdade pode ser compreendida como uma função biológica antes de ser uma função moral. Apoiado no darwinismo e nas ciências biológicas, Jonas mais uma vez afirma um fundamento biológico da ética.

Jonas sustenta a organicidade e a unidade do ser e chega à metafísica do ser para fundamentar a ética da responsabilidade pela vida. Graças

à continuidade do espírito com o organismo e do organismo com a natureza, ele considera a ética parte da filosofia da natureza.

Jonas partiu de uma análise ontológica da vida mirando um princípio ético não fundamentado nem na autonomia do eu, nem nas necessidades da sociedade, nem em uma autoridade divina, mas em uma atribuição subjetiva por parte da natureza do todo, em um princípio que possa ser descoberto na natureza das coisas, evitando qualquer forma de relativismo.

Para Jonas, somente uma ética fundamentada na totalidade do ser e não apenas na peculiaridade do ser humano pode ser importante. Para isso, é necessária uma interpretação de toda a realidade a partir da interpretação da vida, fundamento metafísico de toda ética presente e futura.

Desvincular o homem da natureza foi o meio que o mecanicismo usou em nome do desenvolvimento tecnológico-científico e pelo qual o homem abriu mão de sua natureza mais essencial, defende Jonas. É essa natureza humana que se quer resgatar e sobre a qual se desenvolve o princípio ético. A *Ética do Futuro*, portanto, visa à convivência harmoniosa entre os homens, a natureza e a tecnociência, a fim de preservar as condições necessárias para a manutenção da vida futura.

## **O Princípio Responsabilidade**

Em virtude do desejo de convivência e segurança o homem construiu a cidade a fim de nela habitar com seus iguais. Mas com o crescimento da cidade veio um profundo desrespeito para com a natureza, que parece chegar ao seu clímax com o estatuto de mero recurso dado à natureza pela técnica moderna (HEIDEGGER, 2006, p. 29). A ação humana antes da hegemonia técnico-científica não ameaçava a estabilidade da natureza, mas hoje não se pode mais dizer isso. A industrialização em larga escala, orientada pelo desejo ganancioso de lucro, agride a natureza e a espolia avassaladoramente. Como ser vivo o homem é parte integrante e dependente da natureza. Logo, ele sofre junto com ela.

Com a técnica moderna a amplitude do poder causal do agir humano aumentou extraordinariamente. As éticas anteriores não previam

tantas situações novas a lidar, e, agora, seus pressupostos não são mais suficientes.

Até a modernidade a técnica atendia às necessidades dos homens, não era uma finalidade, um alvo teleológico. A relação com a natureza não constituía um campo eticamente significativo. O homem ainda não era objeto da técnica, e naquele modo de ser sua essência não estava ameaçada. Como o alcance da ação do homem era restrito, não havia porque se preocupar com longas distâncias espaciais e temporais, não havia necessidade de planejamento de longo prazo, e o controle das circunstâncias era mínimo: o foco estava no aqui e no agora.

A ascensão da tecnociência e do consumismo foi mudando isso: o homem passou a agir de forma violenta sobre a natureza comprometendo a própria vida humana e a de muitos outros seres. A natureza, antes inabalável diante do agir humano revelou sua profunda vulnerabilidade diante do modo de vida tecnológico do homem. Tal fragilidade nunca foi prevista: os danos só foram detectados depois de terem ocorrido. Hoje os atos humanos influenciam toda a biosfera e os seus efeitos nocivos ficam cada vez mais evidentes, especialmente depois da segunda guerra mundial. Assim, o agir tecnológico do homem abriu um novo horizonte de responsabilidade e passamos a ser responsáveis pela natureza em virtude de nossa capacidade de modificá-la e até de destruí-la.

Diante desse quadro, Jonas defende a ideia de que o saber, como importante causa de nosso agir, passa a ser um dever ético, bem como o reconhecimento de seus limites. Isso implica um controle para nosso poder tecnocientífico, imenso e perigoso. Jonas afirma que a ética não pode mais se limitar à dimensão humana, mas deve visar o bem humano e o bem não humano, a biosfera. As atuais circunstâncias exigem a correção do erro da ciência moderna de reduzir a natureza a ponto de não lhe atribuir dignidade ética.

Antes da modernidade a técnica era consequência da necessidade do momento e não um meio para o progresso. Ela deixou de ser eticamente neutra quando passou a fazer parte dos objetivos da vida moderna. A ética que o avanço tecnológico exige deve, segundo Jonas, refletir a nova condição do sujeito que age a fim de limitar o grande poder de sua ação. Ele propõe o imperativo da ética do futuro, inspirado em Kant: *“Aja de modo que os efeitos de sua ação sejam compatíveis com a vida humana na Terra”*.

Jonas não ignora a grande dificuldade de justificar porque não temos o direito de escolher a não existência de gerações futuras, ou porque temos um dever para quem ainda não existe e não precisa existir, e que na condição de não existente não reivindica existência. Jonas considera o futuro uma dimensão não concluída da nossa responsabilidade.

Situações inimagináveis há menos de cem anos são hoje relativamente comuns, e se devem ao fato de o próprio homem ter se tornado objeto da técnica. O prolongamento artificial da vida, o controle do comportamento e a manipulação genética são exemplos dessas situações. Jonas pergunta se o adiamento da morte é benéfico, e essa possibilidade já suscita muitas questões que nenhum princípio ético do passado é capaz de responder. O controle do comportamento é algo um pouco mais debatido, especialmente com o desenvolvimento e o poder das indústrias de psicofármacos. O controle genético exige uma reflexão ainda mais profunda. Jonas questiona se temos o direito de tal manipulação e se realmente estamos qualificados para isso.

Com seu modo de vida técnico-científico e consumista o homem passou a ter um grande poder sobre seu destino. Mas não é difícil reconhecer que temos um poder de fazer excessivo em relação às nossas capacidades valorativas e de julgamento. Sem a sabedoria necessária frente ao desconhecido, Jonas sustenta que a prudência de uma contenção responsável pode ser a melhor alternativa.

O futuro não tem representação, o que não existe não se defende, não nascidos não têm força agora. Quando a possuírem para reivindicar seus direitos já não existiremos. O valor do futuro deve ser esclarecido agora, pois as ações de hoje podem modificá-lo.

A ciência primeiro neutralizou a natureza e logo depois o próprio homem. É nesse vazio valorativo que o maior poder da ação humana se encontra e, segundo Jonas, esse vazio resulta do desconhecimento do *para quê* se utilizam essas capacidades. Essa situação exige uma ética capaz de dominar nosso poder atual. Quanto maior o poder da ação humana maior é a necessidade de uma ética reguladora. Jonas assevera que essa nova ética tem relação ainda mais fundamental com a política devido à magnitude do agir humano técnico-científico, e porque decisões de poucos políticos podem influenciar a vida de muitos homens futuros.

Jonas valoriza os saberes científicos sobre o futuro por permitirem que possamos diagnosticar efeitos certos, prováveis e possíveis do

comportamento humano atual a fim de se estabelecer hipóteses sobre o que devemos incentivar e o que devemos evitar. Reconhecer o mal é mais fácil do que reconhecer o bem, e na busca do bem, a ética sempre tendeu a valorizar mais o nosso desejo. Jonas propõe que a investigação daquilo que realmente valorizamos consulte antes nosso medo do que nosso desejo.

O primeiro dever da ética jonasiana é a busca de um saber sobre o futuro, de uma projeção necessária para um prognóstico hoje, o que é um empreendimento árduo devido a alta complexidade das relações causais, na ordem social e na biosfera, associada à imprevisibilidade. A incrível velocidade das intervenções tecnológicas na organização da vida está vinculada à ampliação do poder causal da ação humana. O ritmo mais lento das modificações da natureza é mais seguro para a vida. As inovações tecnológicas produzem incertezas e perigos sempre novos, proporcionalmente à sua magnitude. O ritmo tecnológico, extraordinariamente mais rápido do que o natural, dificulta a feitura de prognósticos de longo prazo e diminui o tempo para correções. O medo de um futuro terrível pode ajudar a afastar o mal. A ética de Jonas reconhece a necessidade de humildade e de comedimento diante do profundo poder da ação técnica do homem.

A ética do futuro trata do que ainda não existe, e o *Princípio Responsabilidade* que a fundamenta não está relacionado à ideia de direito, nem com ideia de reciprocidade. A relação parental é o protótipo da responsabilidade do princípio moral de Jonas, e é um comportamento natural absolutamente altruísta, que se pode observar em todos os mamíferos.

Entre adultos autônomos se estabelece uma relação de reciprocidade de direitos e deveres. O sentimento de responsabilidade surge por seres percíveis e frágeis, e é este sentimento que devemos desenvolver. Apenas a responsabilidade produz em nós a disposição de atender a reivindicação de existência do objeto por meio de nossa ação. Esse sentimento está presente no cuidado espontaneamente dispensado pela natureza à sua prole não autônoma. Para Jonas a ética tem sido omissa em relação à responsabilidade, embora tenha se associado a outros sentimentos, como “o temor a Deus judeu, o *Eros* de Platão, a *eudaimonia* aristotélica, o amor cristão, o *amor dei intellectualis* de Spinoza, o respeito de Kant, o interesse de Kierkegaard, ou o gozo da vontade de Nietzsche” (JONAS, 2006, p. 159).

O dever para com os filhos é facilmente justificado pela autoria de sua existência e pelo direito à vida que o já nascido possui por existir. O dever de manter a espécie, se é que existe, é muito mais difícil de justificar. Este dever pressupõe a garantia de existência da espécie e de um modo de ser que se quer preservar. A ética do futuro tem o dever básico de zelar pela existência da humanidade, assumindo a responsabilidade por nossos atos de hoje que têm consequências de longo alcance. Essa responsabilidade nos é própria devido ao poder causal que somente nós possuímos por sermos autores da condição que nossos descendentes encontrarão. Esse dever não tem a contrapartida de qualquer direito, mas nos dá o direito de trazer ao mundo seres humanos que não nos solicitaram isso.

O primeiro dever para com a descendência da humanidade é o de dar-lhes existência; dele advém o dever de garantir que a felicidade lhes seja possível. Assim, a primazia do ser precisa de reconhecimento para que a escolha no não ser não seja possível. Somente a partir desse reconhecimento podemos falar de um dever em favor do ser. Do reconhecimento de valores se deduz um dever ser e um comprometimento com a preservação do ser, uma responsabilidade para com o ser. Todas as escolhas que expressam a vontade indicam a presença do sujeito da vontade no mundo graças às suas atribuições de valor. Entretanto, constatar a finalidade de algo não envolve juízo de valor.

A ideia de homem que se quer preservar é primordial na ética do futuro e ela torna a metafísica que a fundamenta evidente. Os homens do futuro importam na medida em que o homem importa.

Jonas assinala que em todos os artefatos e instituições a finalidade faz parte do conceito e precede-lhes a existência. Entretanto, embora sejam voltados para um fim, este fim não lhes pertence, nem ao artefato nem à instituição, mas pertence a quem os fabrica e a quem os usa. Assim, a existência de uma instituição depende de sua causa final, como o hospital que é criado para cuidar de doentes, a escola que é feita para ensinar ou o tribunal, para fazer justiça. A partir de uma finalidade totalmente invisível – como a saúde, a aprendizagem ou a justiça – é que as instituições ganham sentido. A utilidade dos artefatos e das instituições não é casual. A finalidade se manifesta pela fabricação ou é imputada pela interpretação. Artefatos e instituições são criações humanas claramente teleológicas nas quais a finalidade

foi estabelecida e mantida por sujeitos humanos e são utilizadas conforme a vontade humana.

Os organismos são também estruturas teleológicas: a finalidade se encontra na sua origem e na sua existência. No corpo vivo os órgãos não podem ser pensados independentemente de suas finalidades. Nos organismos distinguimos ainda as funções voluntárias e involuntárias. As ações voluntárias se dão conforme a subjetividade, mas as funções de percepção se dão involuntariamente.

As ações humanas encerram um encadeamento de finalidades e meios: para realizar algo além, associamos várias ações intermediárias. Desejamos o objeto posterior antes do anterior: o desejo mais adiante determina o desejo mais próximo que o viabiliza. A ação é imbuída de um sentido que se revela por meio de uma rede de fatos intrincados e simultâneos entre a ação e sua finalidade. O agir voluntário está associado a um interesse, e expressa um sentimento de necessidade que é o agente psíquico da finalidade, presente nos comportamentos da vida pré-racional. Na ação animal pode-se observar que por trás de todo esforço há a busca do afrouxamento da tensão e o prazer de obtê-lo. Então, a despeito da teoria cartesiana, não se pode ignorar a subjetividade nas ações teleológicas dos animais superiores. A força do elemento psíquico está relacionada à força do fim subjetivo. Como a subjetividade é uma causalidade e está vinculada aos fins humanos, ela está, portanto, também ligada à ética.

Jonas quer um novo reconhecimento da subjetividade como algo tão objetivo quanto as concretudes físicas. Sua realidade é sua força causal. A subjetividade autodetermina o pensamento e por meio dele, a ação corporal. Jonas quer reconhecer o papel objetivo dos fins subjetivos na totalidade dos fatos. As ações humanas estão ligadas à consciência, à vontade e ao arbítrio, diz Jonas, e nos níveis de vida inconscientes, involuntários, é a natureza que sustenta a vida, que opera a finalidade. Jonas tem consciência dos preconceitos quanto a este fundamento, mas defende que é preciso reconhecer a subjetividade – o espírito – como princípio ativo da natureza e creditar a ele a produção de finalidades. A ciência natural não nos diz tudo sobre a natureza e não consegue explicar a consciência, seu limite essencial. A subjetividade está enraizada na natureza e em continuidade com ela, de modo a compartilharem do mesmo fim. Assim, pode-se dizer que o fim está domiciliado na natureza, que a

vida manifesta um fim da natureza, o fim imanente do próprio organismo.

Com a perspectiva ética de que valores devem se tornar fins, não se pode mais falar de natureza desprovida de valores, dada sua natureza teleológica. Jonas quer embasar uma obrigatoriedade de valores: valores que se tornam deveres. A primazia do ser é o valor fundamental. O perigo de não ser é parte da essência da vida, e a vida expressa a escolha pelo ser, e se afirma intensificando a negação do não ser.

Para Jonas o homem é o resultado do trabalho teleológico máximo da natureza. Mas, em virtude de sua liberdade e do poder que o saber proporciona, o homem pode se tornar seu próprio destruidor. Para evitar isso, diz Jonas, o homem precisa enraizar o sim para o ser para não permitir o não ser. Essa passagem do querer para o dever é o ponto mais delicado da teoria moral. À medida que se considera valer a pena perseguir uma finalidade, ela se torna um valor. A nossa natureza moral decorre da transmissão intelectual de um apelo que comove nosso sentimento de responsabilidade. A responsabilidade, função do poder e do saber, não é um afeto simples.

Toda teoria ética abrange um aspecto racional e um sentimental que se complementam e a constituem. A razão está na base do dever e o sentimento é o fundamento psicológico da vontade de ser a causa de algo. Se não fossemos afetivamente capazes de responder ao apelo do dever, nem a mais rigorosa e impecável demonstração intelectual de sua validade seria capaz de motivar a ação responsável. O sentimento, característica universal do homem, é fundamental para a ética. Somos potencialmente morais por sermos capazes de ser afetados, e exatamente por isso podemos ser também imorais. Assim, a eficácia de um imperativo depende mais da condição subjetiva que encontra do que de sua validade. O sentimento identifica o que é digno de escolha e deve estar unido à razão para que o bem domine a vontade. Assim, a moral precisa de emoção. O sentimento de responsabilidade nos liga ao objeto e é capaz de motivar nossa ação favoravelmente a ele. Esse sentimento produz em nós a disposição de atender a reivindicação da existência do objeto por meio de nossa ação.

Distintamente das éticas tradicionais que se apropriaram do Sumo Bem como objeto supremo que se deseja, na *ética do futuro* o objeto de responsabilidade é o precíval ser humano, que pode despertar em nós o sentimento de responsabilidade por seu existir. Essa emoção

contribui com a lei moral que impõe ao nosso próprio ser a satisfação da reivindicação imanente do outro que existe.

A responsabilidade decorre do poder causal. Quanto mais agimos, maior é a nossa responsabilidade. A responsabilidade pelas ações é autorreferente, mas a responsabilidade por algo ou alguém que precisa de meu poder ou é ameaçado por ele, se dirige para fora de mim, na minha área de influência.

A teoria ética se relaciona com a apresentação, o reconhecimento e a motivação de finalidades favoráveis a preservação da vida, e daí pode brotar a disposição de assumir responsabilidades. É o sentimento de responsabilidade que faz do poder um dever pelo que nos é confiado cuidar: o dever ser do objeto (JONAS, 2006, p. 167). A reivindicação de existência do objeto vem antes do dever agir do sujeito responsável por ele.

Jonas acrescenta que, “caso nessa relação brote o amor, a responsabilidade é acrescida de uma devoção da pessoa, que passa a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado” (JONAS, 2006, p. 167). A responsabilidade torna o poder sobre outros um dever. Para Jonas, a verdadeira causa da responsabilidade é a asseguuração das relações de confiança que fundamentam a vida em sociedade.

A responsabilidade pode ser natural, como na relação parental, ou artificial, quando estabelecida por contrato. A responsabilidade natural dos pais sobre os filhos não depende de aprovação, não pode ser revogada e engloba a totalidade do objeto. O maior exemplo de responsabilidade artificial é a assumida por políticos autênticos. Para estes, a maior satisfação é que se possa dizer deles que fizeram o melhor por aqueles sobre os quais detinham poder, para aqueles em virtude de quem tinham poder. A essência da responsabilidade reside na mudança de “poder sobre” para o “poder para” (JONAS, 2006, p. 172).

Assumir responsabilidade pode ser atraente e compensador em virtude do prestígio, do prazer de comando, de influenciar, de ter iniciativas, de deixar sua marca no mundo. Assumir uma responsabilidade ou fugir dela depende da liberdade do eu de assumi-la ou de esquivar-se dela. Na relação parental a origem da responsabilidade está na causalidade direta da procriação associada à vulnerabilidade e total dependência da prole. Os filhos são intimamente ligados aos pais, são em número reduzido e cada um deles possui valor próprio: a

responsabilidade parental é íntima e imediata. O objeto de responsabilidade do político é, por sua vez, a sociedade, constituída por numerosos indivíduos anônimos, não conhecidos particularmente, tem alcance prolongado no tempo e no espaço, e se dá por meio de instituições (Cf. JONAS, 2006, p. 173s).

A origem dessa relação de responsabilidade é o desejo espontâneo do homem público autêntico de assumir o interesse coletivo para poder agir com vistas ao futuro. Enquanto os pais são responsáveis por seus filhos, o homem público é fruto da sociedade, ele é filho de sua terra e de seu povo, irmanado com os que compartilham esse laço, vivos, que virão ou que já morreram. Os conceitos de totalidade, continuidade e futuro em relação ao destino dos homens estão presentes em ambos os tipos de responsabilidade (JONAS, 2006, p. 175).

O homem tem uma existência precária como todos os seres vivos, o que o torna necessitado de proteção. Apenas os seres vivos, carentes e vulneráveis, podem ser objetos de responsabilidade. O homem é um ser capaz de assumir responsabilidade e de tê-la por seus iguais. Todos os homens, em algum momento de suas vidas, são responsáveis por alguém, e são responsabilidade de alguém. Isso faz parte do modo de ser do homem. Entretanto, essa capacidade não é suficiente para tornar um homem um ser moral, mas é suficiente para que ele possa ser moral ou imoral.

O cuidado dos pais visa preservar a existência da criança e depois que ela venha a ser uma boa pessoa, e é essa a razão de ser do estado na visão aristotélica, seguida por Jonas: o estado existe para garantir a possibilidade da vida humana e, em seguida, para garantir a possibilidade de uma vida feliz. O poder sempre vem acompanhado de responsabilidade que se estende da existência física à felicidade.

Como os seres vivos, a *res publica* também é precária. O sentimento de responsabilidade torna o coração do homem público receptivo ao dever, mas, por ser parte da sociedade, ele está submetido às mesmas necessidades, e, ao promover a coisa pública, também promove seu próprio interesse. Os pais, diferentemente, não partilham mais das necessidades da criança e precisam já tê-las superado para poder assumir a responsabilidade parental. Continuidade e futuro são elementos da responsabilidade parental tanto quanto da política, e consequências de sua totalidade. A responsabilidade total sempre olha para o que vem depois, e, assim, apreende seu objeto na sua historicidade. Esse é o seu aspecto de continuidade. Faz parte da

responsabilidade política preservar uma identidade e seu alcance é muito maior em relação ao passado e ao futuro. A responsabilidade parental olha para o indivíduo particular, mas a continuidade desse indivíduo pelo qual os pais são responsáveis se amplia no mundo histórico (JONAS, 2006, p. 185). Logo, a educação sempre será política, mesmo no âmbito mais privado, e a responsabilidade por uma vida – tanto na instância parental como na política – se ocupa antes de tudo com o futuro.

Jonas conclui então que a responsabilidade nada mais é do que o complemento moral para a constituição ontológica de nosso ser temporal. A ontologia de hoje procura o essencial no que é transitório e, sob essa perspectiva, a responsabilidade se torna o princípio central da ética do futuro. Só se é responsável por aquilo que é mutável, ameaçado pela deterioração, pela decadência e pela morte. Essa inclusão do amanhã no hoje não dá um papel determinante à responsabilidade, mesmo que total, em relação ao futuro, mas é capaz de tornar possível, de preparar e de manter aberta a possibilidade de futuro.

O poder do homem reúne causalidade e liberdade, e, com os avanços técnico-científicos esse poder causal atua em toda a biosfera, e o homem se tornou capaz de ameaçar o ambiente bem como a si mesmo. Por isso o homem se torna o primeiro objeto de seu dever e por ele não devemos destruir aquilo que o próprio homem chegou a ser graças à natureza, por causa de seu modo de se relacionar com ela. O poder, que une a vontade ao dever, põe a responsabilidade no centro da ética. Jonas defende a ligação entre ser e dever e a exemplifica utilizando novamente a relação entre pais e filhos. Ele observa que no bebê recém-nascido se dá a coincidência entre o existir e o dever, pois sua insuficiência radical implica nos circunstâncias o dever irrefutável de dele cuidar. A procriação contém a aceitação deste dever.

Assim, Jonas defende a tese de que a simples existência de um ser ôntico contém em si, de forma evidente, um dever para outros. O recém-nascido tem a força do já existente, que reconhece a si mesmo, e a impotência do não ser ainda, e solicita uma responsabilidade aguda. No bebê coincidem a facticidade máxima do ser como tal, o direito máximo à existência, e a fragilidade máxima do ser. É o melhor exemplo de lócus da responsabilidade: o ser mergulhado no devir, abandonado à impermanência e ameaçado pela morte (Cf. JONAS, 2006, p. 225). Os pais são os detentores dessa

responsabilidade até que a autossuficiência dos filhos os dispense. Quando as crianças se tornam adultas, a responsabilidade paterna não existe mais como tarefa. A educação visa a autonomia do indivíduo, o que equivale a posse da capacidade de se responsabilizar. Ao ficarem adultas, as crianças se tornam sujeitos de responsabilidade. Então, a educação é uma tarefa que deve acompanhar o ritmo do crescimento orgânico, ao qual está ligado igualmente o crescimento pessoal, de modo que historicidade e natureza se interpenetram profundamente no objeto.

Vale notar duas observações: que as sociedades são formadas por indivíduos de todas as idades, mas somente os adultos ocupam o poder (em sociedades antigas, os mais velhos eram muito respeitados por serem mais experientes e mais sábios); e que o dever da humanidade é muito distinto do dever de um ser humano, de embrião a adulto, pois o dever da sociedade é sempre imprevisto e nunca é definitivo. Por isso não se pode dizer que a humanidade ainda não é porque ela está sempre inacabada.

Embora a atual situação social e política seja muito mais complexa do que no passado, a análise que fazemos hoje é muito superior às que eram feitas, e podemos fazer previsões, ainda que incertas. Por mais incertas que sejam, essas previsões libertam o pensamento sobre o futuro de uma simples analogia com o passado, e torna possível a passagem da indução repetitiva de experiências à dedução do que ainda não aconteceu. Jonas observa que houve um grande aumento do poder do estado sobre a sociedade e que isso facilitou as tarefas de prever e planejar. Mas o extraordinário aumento da complexidade dos processos sociais, bem como o imenso número de variáveis, tornaram essas tarefas ainda mais difíceis. Os políticos do passado não poderiam sonhar com isso. A incrível mudança do agir humano levou a uma nova dimensão de responsabilidade política dado o grande alcance dessas ações sobre o futuro. Jonas defende que na era tecnológica, marcada pela constante impermanência, não podemos nos restringir à sabedoria dos antigos. A responsabilidade política tem uma excessiva causalidade e arca com muitas consequências. Originalmente, a responsabilidade política visava apenas o momento presente, mas a ação tecnológica do homem exige uma visão mais ampla, pois o aumento do poder humano implicou aumento da responsabilidade, exigindo que se pense uma ética moduladora desse excesso de poder.

## **Ética do futuro**

Para Jonas, a principal tarefa da ética do futuro, cujos fundamentos acabamos de abordar, é a profunda avaliação crítica da questão do progresso, um questionamento honesto, livre da contaminação do ideal utópico, seja ele marxista ou capitalista, sobre as suas viabilidade, inocuidade e vantagens. A crítica da utopia do progresso já é em si uma ação própria da ética do futuro, pois a responsabilidade pela vida exige se pensar nas novas obrigações que surgirão com as inovações tecnológicas. A dinâmica tecnológica e a dinâmica socioeconômica, tanto do socialismo como do capitalismo, causam a impressão de que nos tornamos prisioneiros dos processos que criamos (JONAS, 2006, p. 349). Boa parte dos elementos da tecnologia e da utopia se revelou mais digna de medo do que de esperança, assevera Jonas.

A subjugação da natureza pela tecnociência deve ser freada. As extensas monoculturas, o aviltamento imposto a seres vivos dotados de sensibilidade e movimento – que passam toda a vida confinados em minúsculos ambientes iluminados artificialmente e são alimentados com rações industrializadas automaticamente –, a utilização predadora de recursos não renováveis da natureza motivada pelo lucro, bem como a reificação do homem (que se exemplifica tanto na relação de trabalho na sociedade de consumo, como nas situações médicas contemporâneas capazes de prolongar artificialmente a vida, abortar em momentos muito precoces da vida embrionária ou realizar variadas manipulações genéticas, entre outros) precisam ser questionadas nas bases. Nessa “natureza” que a hegemonia da tecnociência promove não há vestígio de amor, nem de respeito à riqueza e à delicadeza da vida. Nas grandes fábricas, no agronegócio e na indústria da morte ocorrem as mais feias ações do homem em relação aos outros seres da biosfera (Cf. JONAS, 2006, p. 335s).

Fará diferença se estimularmos ou contivermos certos desenvolvimentos, ou ainda se os orientarmos em outras direções, mesmo que não dominemos inteiramente a situação futura. A ética do futuro não é contra a tecnologia e a ciência, mas busca frear o progresso galopante como uma precaução inteligente, e, diz Jonas, também como uma atitude decente em relação a nossa descendência.

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica* in *Ensaio e conferências*. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes e Universitária São Francisco, 2006. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes e Universitária São Francisco, 2007. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback.

JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Coleção Passagens. Lisboa: Vega, 1994 (a). Tradução de Fernando Antônio Cascais.

JONAS, Hans. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Payot et Rivages, 1994 (b).

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto& PUC-Rio, 2006. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez.

JONAS, Hans. *O princípio vida – fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. Tradução de Carlos Almeida Pereira.

JONAS, Hans. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot e Rivages, 1998.

WOLIN, Richard. *Heidegger's children*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2001.

