

HANS JONAS E SEUS CRÍTICOS

[HANS JONAS AND HIS CRITICS]

Wellistony C. Viana *

Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí - ICESPI / UFPI, Brasil

RESUMO: O presente artigo apresenta duas críticas mais elaboradas ao projeto jonasiano, a saber: aquela feita a partir da pragmática transcendental de K.O-Apel e a feita a partir do pensamento de Paul Ricoeur. Os dois filósofos se confrontam com o princípio de responsabilidade de Jonas, indicando suas lacunas e limites. O propósito do artigo é vislumbrar o caminho que o princípio de responsabilidade tem que seguir, a fim de responder melhor às exigências de fundamentação ética de nosso tempo.

PALAVRAS-CHAVE: princípio de responsabilidade; Apel; Ricoeur; Jonas

ABSTRACT: This paper presents two more elaborate criticisms of the Jonas' project, namely that taken from the transcendental-pragmatic of K.O-Apel and taken from the philosophy of Paul Ricoeur. The two philosophers are confronted with the Jonas' principle of responsibility, indicating its shortcomings and limitations. The purpose of the paper is a glimpse of the way that the principle of responsibility has to follow in order to better respond to the demands of ethical foundation of our time.

KEYWORDS: principle of responsibility; Apel; Ricoeur; Jonas

Não é muito fácil encontrar uma crítica que parta de uma profunda compreensão do trabalho de Jonas. Seu pensamento tem vivido nas penumbras da filosofia mais pelo preconceito antimetafísico vigente que pela fraqueza de argumentos. Embora seus livros encontrem comentadores qualificados, sobretudo na Alemanha, na França e, recentemente, na Itália¹, Jonas foi facilmente simplificado em seu pensamento pelos movimentos ecológicos, os quais encontraram em sua filosofia da biologia fortes argumentos para sustentar o valor intrínseco da Natureza.

Por limite de espaço, analisaremos aqui somente duas importantes críticas ao seu projeto, a saber, aquela *universalista* feita por Karl-Otto Apel e a da filosofia da biologia, como fundamento ontológico do princípio de responsabilidade de Jonas feita por Paul Ricoeur. De um lado, Apel observa a incapacidade de universalizar o *princípio de responsabilidade* devido à refutação a priori daquela “reciprocidade” kantiana, ao mesmo tempo em que procura conciliar a responsabilidade pela história com uma utopia

* Doutor em filosofia pela Hochschule für Philosophie de Munique, Alemanha. É coordenador e professor do curso de filosofia do Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí (ICESPI) e Professor Permanente do Mestrado em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). m@ailto:wtoni@tiscali.it

progressista de cunho sócio-emancipadora negada por Jonas. Ricoeur, por sua vez, tenta enfatizar o caráter humanístico e não naturalístico de sua ética, ressaltando que Jonas não consegue fundamentar radicalmente sua ética sobre uma filosofia da biologia; esta se torna *insuficiente* para gerar um dever-ser, a partir da finalidade constatada no organismo vivo.

1. A CRÍTICA UNIVERSALISTA DE KARL-OTTO APEL

1.1.1 Um problema comum

A primeira crítica analisada vem do professor emérito da Universidade de Frankfurt, Karl-Otto Apel o qual, junto a Jürgen Habermas, tem elaborado nas últimas décadas a chamada *ética do discurso* a qual se propõe afrontar os principais problemas advindos da ciência moderna. De índole pós-kantiana, a *ética do discurso* procura enuclear as condições transcendentais da comunicação, necessárias a uma ética de cunho universal. Apel, diferentemente de Habermas, demonstra a preocupação de encontrar uma *fundamentação última* para uma legítima ética racional, universal e responsável pela história. É a partir de tal empenho que o filósofo de Frankfurt lança sua crítica ao *princípio responsabilidade* de Jonas.

Uma ocasião importante em que Apel e Jonas se confrontaram publicamente foi o Congresso organizado pela *Friedrick-Ebert-Stiftung* juntamente com a *Philosophisch-Politischen Akademie* (Frankfurt a/M) com o tema “Ética do Futuro e Sociedade Industrial”, ocorrido em Bonn de 25-26 de outubro de 1985. Jonas tinha feito uma exposição sobre o tema “Prinzip Verantwortung. Zur Grundlegung einer Zukunftsethik”² logo seguido da exposição de Apel a qual versou sobre o tema: “Verantwortung heute – nur noch ein Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung Von Humanität?”³ em que o filósofo da ética do discurso pontualizava suas críticas a Jonas. Em seguida, Apel continua sua crítica a Jonas, mesmo que de forma esparsa em outras ocasiões⁴ como em seu livro “*Ética da Comunicação*”⁵.

Apesar da disparidade entre ambos, Apel reconhece ter muitos pontos em comum com o pensamento de Jonas, sobretudo no que diz respeito ao problema de fundo de seu projeto ético. De fato, os desafios da ciência moderna, sobretudo com os avanços da técnica, mostraram a insuficiência das éticas tradicionais e empenharam ambos os filósofos em uma renovação comprometida responsavelmente com o futuro da humanidade.

Apel constata a mesma problemática de Jonas quando afirma que a própria ciência que levantou a bandeira da racionalidade na época moderna é a mesma que proclama a sua neutralidade com relação aos valores éticos. O vazio ético constatado por Jonas⁶ é ratificado por Apel quando este denuncia a ciência de ter condenado a ética a um conjunto de normas e valores de índole *irracional* e *sentimental*, os quais orientam o indivíduo em fórum privado e não público o que já tinha acontecido, por exemplo, com a religião⁷.

Jonas e Apel pretendem, portanto, recolocar a ética em seu verdadeiro posto no âmbito da racionalidade, colocação radicalmente negada pela ciência. A urgência da tarefa advém das ameaças de uma ação coletiva, reforçada pela tecnologia que, ao mesmo tempo em que põe em perigo o futuro de *todos*, é legada ao “gosto ético” do *indivíduo*. É o paradoxo ético da ciência moderna enfrentado pelos dois filósofos.

1.2. Caminhos diferentes

Embora esses filósofos comunguem da mesma preocupação com o futuro da humanidade, ambos seguem caminhos bem diferentes para fundamentar sua proposta ética. O método diversificado tanto de um como de outro não foi um fato isolado, mas deve ser compreendido no contexto da história da filosofia das últimas décadas. Nos anos 60 aconteceu na Alemanha a chamada “reabilitação da filosofia prática”, começada por Karl-Heinz e continuada nos anos 70 por Manfred Riedel a qual recuperava a distinção aristotélica entre saber teórico, prático e poietico para enfrentar temas de moral, direito e política⁸. Desse grupo fez parte Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Wilhelm Hennis e Joachim Ritter, os quais afrontaram o problema no qual a concepção moderna de saber havia interpretado a filosofia prática somente como saber descritivo e não normativo. Tais pensadores recorrem ao conceito aristotélico de *phronesis* (sabedoria), entendido como um saber prático capaz de orientar a ação humana em uma situação histórico-concreta. Daí um caráter marcadamente *contextual* deste nomeado neoaristotelismo⁹.

Anos depois, na Alemanha, segue-se uma reabilitação também de Kant, os chamados pós-kantianos, que procuravam superar o contextualismo da corrente anterior garantindo uma universalização dos princípios éticos, baseados no dever ideal e normativo da razão. Nessa linha aparecem os estudos de Manfred Riedel, Karl-Heinz Ilting, Ernst Vollrath, Günther Patzig e outros que diziam elaborar uma ética válida para todas as culturas, épocas e que ultrapassava inclusive a própria ética kantiana.

Jonas e Apel aparecem nesta conjuntura, respectivamente, como neoaristotélico e pós-kantiano, “contextualista” e “universalista”. Enquanto Apel segue a linha pragmático-transcendental, Jonas prefere uma fundamentação de tipo metafísico pré-kantiana, a saber, que privilegia a dimensão *objetiva e teleológica* dos valores para fundar os princípios éticos. Apel delinea bem o limite entre seu projeto e aquele de Jonas:

Uma semelhante ética, especialmente de origem aristotélica, aparece aos olhos da ética do discurso como uma área temática complementar, mas subordinada, para a qual não pode haver uma fundamentação racional universalmente válida, em sentido estrito¹⁰.

Para Apel, o *princípio responsabilidade* de Jonas e, com ele, outras propostas éticas contemporâneas como a *teoria da justiça* de John Rawls, são incapazes de oferecer uma fundamentação racional última e uma universalidade válida para seus princípios,¹¹ porque se apóiam por demais sobre o objeto e não sobre o sujeito¹². No entanto, sua crítica não se lança, em primeiro lugar, ao problema da fundamentação do *dever-ser* sobre o *ser*; imposta por Jonas. Segundo Apel, Jonas não pode ser classificado como um arauto da “falácia naturalista” (*naturalistic fallacy*) denunciada por Hume, pois o *ser* de Jonas não é entendido como um conjunto de fatos neutro ao mundo dos valores segundo a linha empirista, mas é interpretado na linha aristotélica, que afirma uma *teleologia* capaz de garantir um valor intrínseco ao ser.

A crítica de Apel a Jonas versa sobre a incapacidade de universalizar seu *princípio responsabilidade*, sobretudo porque Jonas rejeita um conceito fundamental para a ética kantiana, a saber, a *reciprocidade*, isto é, a igualdade entre todos os seres humanos enquanto sujeitos racionais.

[...] Jonas é incapaz de estabelecer *direitos iguais* para todos os homens - por

exemplo, os moradores do primeiro e do terceiro mundo - para sobreviver em situações críticas. Pelo contrário, [...] a expressa negação do princípio de *reciprocidade* [...] e sua possível *universalização* ao nível de toda a humanidade expõe seu imperativo categórico à objeção de que ele certamente poderia ser satisfeito até mesmo por uma ética racista¹³.

1.3. Crítica ao antiutopismo e à não-reciprocidade

Apel considera que o pensamento de Jonas é “compreensível e efetivamente plausível” somente diante da crise ecológica enfrentada pelo mundo pós-industrial, motivada por uma utopia do progresso de caráter baconiano¹⁴, o qual vem mostrando ter a Natureza um limite de exploração cuja falência está ligada também o colapso da humanidade. No entanto, Apel procura mostrar que o *princípio esperança* de Bloch, que liga a utopia baconiana à utopia emancipante do marxismo, não é de todo incompatível com *princípio responsabilidade* de Jonas como este mesmo afirma¹⁵.

Jonas interpreta como incompatíveis os dois princípios porque a esperança de progresso da ciência moderna não passa de uma “secularização da utopia escatológica de matriz judeu-cristã” com a pretensão de uma concretização na história. Jonas se distancia dessa visão de progresso porque a direção e o fim para o qual a humanidade deve progredir não podem ser previstos por nenhum sistema (cf. PV, 228-9). Aqueles sistemas que pretendem conhecer o destino humano não passam de “cegos pretendendo guiar cegos”. Assim, citando o próprio Jonas, Apel afirma ser o princípio responsabilidade uma proposta de “ética da conservação¹⁶, da preservação, da prevenção e não do progresso ou do aperfeiçoamento”¹⁷.

Apel observa que o princípio responsabilidade de Jonas, o qual vê a sobrevivência da humanidade como o primeiro de todos os imperativos de uma macroética planetária, não se dá conta de sua própria “contextualização” e limite. Segundo Apel, Jonas erra ao afirmar que o velho princípio ético “cumpra-se a justiça e pereça o mundo” (*Fiat iustitia, pereat mundus*) já não vale para orientar a ação coletiva. Essa desconsideração poderia levar seu princípio responsabilidade frente à humanidade futura a uma terrível irresponsabilidade frente à humanidade presente. E esse princípio entraria em contradição em uma situação extrema, por exemplo, de carência de recursos a nível mundial, como aquela prevista pelo prêmio Nobel de Economia Friedrich von Hayek. De acordo com Hayek, uma solução *sócio-darwinística* seria a melhor saída para enfrentar uma crise de superpopulação, acompanhada da escassez de recursos no mundo. Ora, se assim fosse, o que não contradiz o princípio de Jonas, os habitantes mais fracos, sobretudo os de países subdesenvolvidos do terceiro mundo, não teriam condições de sobreviver diante do desenvolvimento dos países ricos. Seriam condenados a morrer de fome numa luta contra o mais forte (*struggle of life*). O certo é que essa solução não seria em nada justa e, no entanto, condizente com o princípio de que a sobrevivência da humanidade deve ser assegurada acima de tudo¹⁸.

A tese de Apel revela que não é preciso negar a utopia de um progresso sócio-emancipante diante dos desafios modernos, mas somente *regulá-lo* a fim de garantir a *reciprocidade* do direito de cada cidadão e o bem de toda a sociedade, quer presente ou futura. O filósofo de Frankfurt volta, assim, à ideia reguladora de Kant, negada por Jonas, segundo a qual é possível conciliar o progresso social e tecnológico com a responsabilidade frente à história. Uma utopia do progresso que considere o caráter de

justiça social é própria da dimensão humana e minimizá-la não é menos perigoso para a dignidade do homem quanto o é trair o princípio de sobrevivência de pessoas no futuro. Decorre daí: não será mesmo possível conciliar progresso e responsabilidade histórica?

A *ideia reguladora* de Kant¹⁹ que Apel pretende recuperar é rejeitada por Jonas, porque representa o início de uma ideia de progresso radicalizada pelo hegelianismo e marxismo. Dar asas ao desenvolvimento da própria ideia de progresso é por demais perigoso para o homem. É preferível renunciá-lo a pôr em risco a sobrevivência da humanidade. Para Apel, no entanto, a ideia reguladora de Kant representa a confiança em uma utopia fundada no dever moral de sempre repensar a história humana conforme um progresso possível, que assegure a dignidade de todos. Jonas parece não acreditar na conciliação pacífica da ânsia criativa da técnica com um sadio futuro do homem, caindo assim numa visão pessimista frente à ciência.

A *ideia reguladora do progresso* de Kant baseia-se na igual dignidade entre os homens, que não podem ser apenas um meio, mas fim em si mesmos. Nosso crítico considera indigno e perigoso renunciar este *princípio “quase kantiano” da reciprocidade generalizada* entre os homens igualmente racionais. De fato, Apel diz não se convencer da eliminação da *reciprocidade* feita por Jonas, nem mesmo quando tenta ratificá-la com os modelos de responsabilidade dos pais e do homem de estado. Para ele tais modelos não eliminam a reciprocidade, mas mostram “que a *responsabilidade de princípio dos homens uns pelos outros* é uma relação *potencial*, que se torna *atual* somente em razão de uma superioridade de poder factual”²⁰. Dessa forma, é revista a afirmação jonasiana de que o *dever-ser* advém do próprio *ser*, ou melhor, que existe uma ligação normativa e “universal” entre sujeito e objeto pretendida por Jonas, sem pressupor uma identidade racional entre os homens, quer do presente quer do futuro. Para Apel é injustificada tal relação, pois o objeto é sempre contingente e incapaz de universalizar qualquer coisa. Somente uma ligação *necessária* entre sujeito e objeto legitimaria a universalização de uma norma, mas isto Jonas é incapaz de fazer, segundo Apel, renunciando ao princípio mais geral de reciprocidade advinda da razão subjetiva, que diz com Kant: “podes, por isso, deves” e não somente “deves, por isso, podes” na visão de Jonas.

1.4. Em busca de uma ética pós-convencional

Apel explicita sua crítica a partir da reflexão do famoso psicólogo americano discípulo de Piaget, Lawrence Kohlberg, para o qual a consciência se desenvolve de estruturas pragmáticas e utilitárias àquelas formas mais universais de moralidade. Em seu livro *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes* Kohlberg distinguiu seis níveis do desenvolvimento da consciência moral²¹:

- 1) Punição e obediência
- 2) Relativístico-instrumental (estado pré-convencional)
- 3) Good-boy-nice-girl
- 4) Lei e ordem (estado convencional)
- 5) Contrato Social
- 6) Princípio ético universal (estágio pós-convencional)

O intuito de Apel é fundar uma ética pós-convencional, isto é, universal que valha para todas as culturas e, por isso, investe sua crítica a todas aquelas éticas que se conformam a simples estruturas sociais, chamadas éticas convencionais (nível 4), onde

a consciência moral se afeiçoa a seguir as normas de uma cultura, instituição, Estado etc. sem crítica pessoal e sem universalizar seu comportamento para toda a humanidade. De fato, o nível 4 é já um grau de maior abstração da consciência moral, mas não atingiu ainda seu último grau de universalização. Apel faz coincidir esse tipo de moral com aquela surgida na Alemanha de linha neoaristotélica cuja principal preocupação era elaborar uma ética a partir das necessidades particulares da *polis*, sem nenhuma pretensão universalista.

A moral de tipo convencional não é suficiente conforme Apel. Basta lembrar que foi este mesmo tipo de moral que apaziguou a consciência dos líderes da *Gestapo* como Speer, Eichmann, Höss, Boger ou Kaduk, quando foram réus no tribunal em Jerusalém, julgados pelo massacre dos judeus em Auschwitz. A alegação era de que eles não faziam mais do que cumprir ordens de seus superiores²². Apel cita Dietrich Bonhoeffer, quando decidiu resistir a Hitler com aquilo que chamou de um ato de “coragem civil” (*Civilcourage*):

Nós, alemães, tivemos que aprender numa longa história a necessidade e a força da obediência (...), mas deve-se destacar como ao alemão ainda está faltando uma noção essencial e fundamental, a da necessidade da ação livre, responsável também contra a própria profissão e ordem recebida²³.

Kohlberg havia colocado a ética kantiana no sexto nível de consciência em virtude de expressar um alto grau de universalidade. Também Apel pretende que sua *ética do discurso*, elaborada em comunhão com Jürgen Habermas, seja incluída em tal perspectiva. A passagem do nível *convencional* para o *pós-convencional* é tão necessária quanto difícil. À consciência há o risco de cair para níveis inferiores, isto é, pré-convencionais, como a chamada “crise da adolescência” em que o indivíduo, por não confiar numa capacidade racional de universalizar seus princípios morais, desacredita-se inclusive daquelas normas institucionais da cidade, entregando a direção de seu comportamento a princípios a-críticos e irracionais.

Tal passagem, do *convencional* para o *pós-convencional*, faz-se em dois momentos segundo Kohlberg: 1) com o nível 5, onde já não se aceita a lei pela lei. Enquanto é assumida como um contrato social, a lei é somente respeitada, porque faz referência aos interesses práticos de um indivíduo ou de um grupo concretos; 2) com o nível 6 que supera a ambiguidade do nível anterior (interesse do indivíduo ou de um grupo), pois o sujeito universaliza e interioriza reflexivamente seus princípios morais a partir de uma *reciprocidade rigorosamente generalizada*²⁴. Mas onde a teoria de Kohlberg toca o *princípio responsabilidade* de Jonas, segundo Apel?

Apel não encontra um posto para a ética de Jonas na classificação do psicólogo americano. Esta não seria nem *convencional*, pois tem a pretensão de ser uma macroética planetária, muito menos *pós-convencional*, uma vez que, além de excluir o princípio de *reciprocidade* entre os sujeitos, é por demais ligada a um objeto particular incapaz de universalizar qualquer norma. Apel pensa, então, que se deveria encontrar um novo nível entre o 5 e o 6, para encaixar o *princípio responsabilidade* de Jonas.

Eu acredito que, no princípio enunciado aqui, a responsabilidade expressa, de fato, um *novo nível de consciência moral* que ultrapassa os níveis explicados, por exemplo, por Kohlberg e, especificamente, não no sentido de *desdobramento de acordo com uma lógica de desenvolvimento do princípio abstrato da reciprocidade generalizada*, mas no sentido de uma *extrapolação da referência da reciprocidade ao universal-concreto da humanidade no futuro, como dimensão*

*da responsabilidade, que não pode ficar isolada*²⁵.

Tal *extrapolação da referência da reciprocidade ao universal-concreto da humanidade no futuro* é criticada por Apel pelo fato de que é ilegítimo universalizar uma referência do concreto, mesmo que este concreto seja uma ideia abstrata como é o caso da *humanidade futura* descrita por Jonas (cf. PV, 91). Dessa forma, um princípio ético de responsabilidade diante da humanidade futura que se considere universalmente válido, deve levar em consideração não somente o direito de seu objeto (a humanidade futura), mas o igual direito da humanidade presente, exatamente porque reconhece a identificação entre sujeito e objeto. Em resumo, o que está em jogo para Apel é a idêntica dignidade, quer futura, quer presente, de um mesmo sujeito racional portador de direitos universais.

Assim, Apel ressalta, se Kant não foi capaz de fundar uma ética adequada para enfrentar uma catástrofe humana no futuro, uma vez que se ligou por demais à reciprocidade de direitos entre os sujeitos viventes de seu tempo, muito menos Jonas consegue universalizar seu princípio, considerando somente um objeto de matriz ontológica chamado “humanidade futura”. Esse procedimento torna tal tentativa perigosa para a humanidade presente, sobretudo para aqueles mais fracos, que sucumbiriam em uma luta pela vida, justificada pelo argumento de que a humanidade futura deva existir a qualquer custo, mesmo servindo-se da dignidade dos homens presentes.

Apel conclui sua crítica afirmando: somente uma ética formal do discurso e não uma ética de conteúdo ontológico pode garantir uma universalização legítima de seus princípios.

[...] O fundamento filosófico da ética do discurso fornece apenas ... um *princípio formal (procedural) de argumentação* para discursos práticos em geral, ... para o resto, a ética do discurso delega, por princípio, aos discursos práticos, solicitados por ela, o estabelecimento de *normas materiais* relacionadas com a situação [...]
26.

Certamente a discussão entre as duas perspectivas não teve início com os dois e muito menos encerrou com eles. O debate, iniciado com Kant em confronto com Aristóteles, continua naqueles que, de um lado, defendem uma ética mais atacada ao objeto, de cunho ontológico e contencioso e, de outro, naqueles que afirmam uma ética presa ao sujeito de índole transcendental e formal, capaz de garantir a universalidade de seus princípios.

2. A CRÍTICA DE PAUL RICOEUR À FILOSOFIA DA BIOLOGIA

A segunda crítica analisada aqui refere-se à filosofia da biologia como fundamento da ética jonasiana feita por Paul Ricoeur. O autor não se confrontou com o pensamento de Jonas de forma exaustiva. Sua crítica faz-se de forma clara em um artigo publicado em 1991 com o título *La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas*²⁷, lançado na revista *Le messenger européen*, depois relançado sem a primeira parte do título na revista *Lectures 2. la contrée des philosophes*²⁸ em 1992²⁹.

Jonas passa da segunda fase de seu pensamento, isto é, aquela caracterizada pela elaboração de uma filosofia da biologia, à problemática ética observando que a *vida* constitui o modelo por antonomásia de que a Natureza não é desprovida de uma

finalidade intrínseca. O metabolismo (*Stoffwechsel*) nos seres vivos mostra que existe um escopo que envolve todo o organismo em sua consecução. O material inorgânico é assimilado pelas partes *tendo em vista* o “bem” de todo o organismo. Segundo Jonas, uma vez que se pode identificar uma finalidade, da mesma forma pode-se identificar um valor intrínseco em cada ser. Jonas estende tal finalidade a todos os seres vivos, embora em graus diferentes, e elabora sua tese de que a partir do valor intrínseco dos seres se pode recavar um *dever-ser* capaz de normalizar o comportamento do homem.

2.1. Comentário de Ricoeur à filosofia da biologia de Jonas

Neste artigo de 1991, Ricoeur faz todo um percurso de apresentação de alguns pontos da filosofia de Jonas para chegar à sua crítica. Começa expondo sua filosofia biológica; depois, passa desta à fundação da ética e conclui com a afirmação crítica de que tal passagem não foi suficientemente demonstrada por Jonas.

De fato, afirma Ricoeur, a “vida” faz parte intrínseca do imperativo categórico de Jonas: “Age de modo que as consequências de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica *vida* humana sobre a terra” (PV, 36). Ricoeur procura esclarecer esse elemento que pode aparecer como um dado descontado, mas que revela o fundamento básico da passagem da biologia para uma responsabilidade ética em Jonas.

O filósofo francês faz uma distinção que o próprio Jonas já havia feito, entre responsabilidade enquanto revela uma *culpa* (sobre uma ação já feita) e outra que revela uma *capacidade agente* (isto é, como causalidade eficiente). Na ética antiga a responsabilidade era entendida mais no primeiro sentido e voltada, sobretudo, para aqueles que o tempo poderia alcançar confundindo-se com imputabilidade. A nova ética articula a responsabilidade de uma forma diversa, a saber, não tanto em relação a uma ação passada, mas a uma futura, que se compromete em garantir a *sobrevivência* de seu objeto além do presente. Dessa forma, a nova responsabilidade se dá conta de que o elemento a ser cuidado é frágil e se vê constantemente ameaçado pela morte através da ação humana. A *vida* contraposta à *morte* constitui, dessa forma, o centro que orienta a *formulação* do princípio responsabilidade de Jonas, observa Ricoeur.

No entanto, o problema para nosso crítico não é tanto o de colocar o fenômeno da vida na *formulação* do imperativo categórico, quanto o de colocá-lo como *fundamento* da ética jonasiana, isto é, fazer a partir da vida a “dedução” de um princípio ético que obrigue um determinado comportamento humano. Ricoeur tenta situar a filosofia da biologia de Jonas no contexto de sua experiência intelectual. Lembra que Jonas elaborou a segunda fase de seu pensamento com o propósito de resolver o problema gnóstico, que encerrava o homem em uma visão dualista de matéria e espírito, por sua vez radicalizada pelo idealismo alemão e materialismo positivista. Unificar o homem no *fenômeno da vida* foi para Jonas o grande desafio. Vida, não em sentido romântico, mas biológico, isto é, compreendida como um organismo que transcende o fator determinante da matéria através de certa “liberdade”.

De fato, analisando o metabolismo nos seres vivos, Jonas percebe que o organismo foge à determinação externa e administra tudo conforme uma conveniência interna. O elemento material é submetido àquela forma própria do organismo. Basta lembrar uma característica própria dos viventes, a irritabilidade, para perceber que o organismo usa todas as suas defesas para preservar sua integridade. Tal fenômeno

demonstra que existe uma auto-organização interna, independentemente das influências externas, que garantem a sobrevivência do vivente. Assim, constata-se no organismo um elemento *material*, envolvido por uma *forma* que dirige seu comportamento para a permanência de sua vida. Passa-se, portanto, do elemento material para aquela “faísca espiritual”, que constitui uma forma de *unificação* capaz de obliterar o dualismo ocidental. É este o objetivo do principal livro do Jonas da segunda fase: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*.

É a biologia - ciência biológica - que dá o que pensar para o filósofo, e fá-lo, colocando-o na frente do grande fenômeno da *organização*, no qual ele é chamado a reconhecer o início de um desenvolvimento que encontra a sua plenitude na liberdade humana. A este respeito, o título alemão diz tudo: organismo e liberdade, ou melhor, do organismo à liberdade³⁰.

Por isso, Jonas pode falar de um *si* em relação ao vivente, diferente daquele *em-si* sartriano que se mostra fechado, opaco e sem relação com o externo, embora ainda não constitua um *para-si*, isto é, consciente e plenamente espiritual. O *si* já encontrado no elemento biológico constitui um meio termo capaz de fazer a passagem entre os dois extremos. É um *estado germinal* como afirma Ricoeur.

Ora, mas o organismo vivo evolui e com ele a liberdade em germe. No animal já se verifica uma interação mais autônoma com o mundo. O organismo agora se move, percebe e sente emoção, o que constitui um processo de *interiorização* mais avançado. O paradoxo constatado por Ricoeur é que ao mesmo tempo em que o organismo cresce na interação com o mundo, vê-se cada vez mais ameaçado em sua vida: deve procurar alimento, é exposto à luta pela sobrevivência, está à mercê das intempéries da Natureza etc. Isto é, ao mesmo tempo em que se afirma como indivíduo, descobre a alteridade ameaçadora do mundo.

Já o fenômeno do metabolismo implica a ameaça de destruição, mas é somente com a humanidade que o medo, o sofrimento, a solidão são vividas em toda a sua periculosidade. O risco deve ser definido em termos ontológicos: a possibilidade do não-ser acompanha como uma sombra a afirmação do ser, enquanto vivente, e faz da vida uma aventura incerta e revogável³¹.

Dessa forma, a filosofia da biologia de Jonas, segundo Ricoeur, produz três grandes contribuições³²:

- 1) Supera o dualismo entre corpo e espírito no fenômeno da vida;
- 2) Revela que a ameaça à vida cresce à medida da interação com o mundo;
- 3) Mostra uma autoconstatação da vida como transcendência.

Tais contribuições vão direto contra aquela concepção do pensamento moderno, que restringe o conhecimento ao não-vivente, deixando o vivente envolto em uma sombra de mistério. De fato, a morte é tida como horizonte do idealismo e da ciência, estes são preocupados com um objeto que se mostre evidente e logicamente compreensível, enquanto a vida constitui um *enigma*. A autoconstatação da vida comprova que ela, ao contrário, “não se demonstra; mas se sente e se atesta”. Ricoeur não comenta todas as consequências da filosofia da biologia de Jonas, mas se resume a ressaltar a *fragilidade* da vida frente ao mundo ameaçador. Esta perspectiva, segundo nosso crítico, distancia Jonas tanto do otimismo evolucionista de Teilhard quanto do probabilismo de Monod.

2.2. *Passagem do valor ao dever*

Qual é, portanto, a ligação entre *fragilidade* da vida e o imperativo de Jonas? Ou melhor, como Jonas passa da afirmação da vida e sua precariedade a um correspondente “dever cuidar” imputado ao homem? Pergunta Ricoeur.

A ligação entre a vida e a responsabilidade do homem sobre ela, segundo Jonas, dá-se a nível ontológico e não empírico. Para aceitar tal pressuposto, é preciso uma disposição contrária àquela antimetáfrica, predominante na filosofia do século XIX. Como vimos, Jonas assume tal empresa recolocando a pergunta fundamental de Leibniz: *Por que existe o ser ao invés do nada?* Ricoeur relembra que o autor do *princípio responsabilidade* opta pelo ser porque este é preferível à sua alternativa, o nada. Por isso, “a afirmação do ser é ao mesmo tempo ontológica e ética”. Nosso crítico inverte a conclusão de Jonas para torná-la mais clara: “A afirmação de que o que vale tem um direito de ser, não é outra coisa que o inverso da afirmação de que ser vale no sentido de que é preferível ao nada”³³.

No entanto, por que ligar o valor de um ser à nossa responsabilidade? O fato é que as formas de vida não-humanas lutam *inconscientemente* para sobreviver. No homem essa luta é consciente e torna-se um dever, sobretudo porque está em seu poder destruí-la: “Somente a possibilidade de um aniquilamento ativo e voluntário transforma em tarefa (*dever*) aquilo que é uma tendência natural no vivente”³⁴. Neste sentido surge, em primeiro lugar, o *sentimento* de responsabilidade por toda forma de vida. Tal sentimento constitui um primeiro estágio daquele imperativo moral da responsabilidade a nível racional, o qual funda todo e qualquer outro imperativo porque põe a condição de possibilidade de qualquer ética: a própria vida.

2.3. *Da ontologia biológica à ética*

Jonas foi acusado por muitos de elaborar uma “moral naturalística”. Ricoeur rebate esta crítica e constrói uma outra. A ligação entre a ontologia da vida que Jonas produz e o princípio responsabilidade, segundo ele, não convence. Faz-se mister encontrar um novo *link* que submeta a Natureza e a humanidade futura à responsabilidade do homem.

Na realidade, a finalidade que Jonas encontra na Natureza, através da análise do metabolismo não constitui somente um modelo que deve ser imitado pelo homem, como poderia eventualmente afirmar uma moral naturalística de índole discutivelmente aristotélica. O *princípio responsabilidade* não pretende afirmar que o homem deve regular seu comportamento, a fim de que seja assegurada a existência da Natureza e de toda a humanidade, da mesma forma que a Natureza regula o organismo ao escopo de que seja garantida sua vida no confronto com o mundo. Ao contrário, afirma Ricoeur, o imperativo de Jonas ordena somente “preservar a *condição* de existência da humanidade, ou melhor, a existência como condição de possibilidade da humanidade”³⁵.

Portanto, não é propriamente do valor atestado por uma finalidade em cada ser que surge o dever do homem, mas do fato que a *vida é frágil* e clama por cuidados. O que liga a vida à responsabilidade do homem não é, por isso, a vida em si mesma, mas a sua propensão à não existência. Quanto mais ameaçada for a vida, mais responsável se torna o homem diante dela. Com essa explicação, Ricoeur defende Jonas da acusação

de uma moral fundada sobre o elemento puramente natural ou biológico e o coloca diante de uma outra problemática, a saber, a de mostrar que não é suficiente seu argumento para coligar radicalmente um “valor objetivo” ao dever humano. Onde está então, segundo Ricoeur, tal ligação? Por que devemos nos sentir responsáveis pela vida?

Ricoeur pretende afirmar que tal ligação é sempre *insuficiente*, no entanto *necessária*. É necessária porque o destino do homem está ligado ao destino da Natureza e da vida em geral. A responsabilidade do homem pela vida reside em preservar sua própria vida. Como o homem depende da Natureza para viver e a terra é seu *habitat*, isso o obriga a ser responsável por ela. Decorre daí falar de um *princípio responsabilidade* que esclareça ao homem que seu futuro e o da vida no planeta estão intimamente ligados, tanto na graça quanto na desgraça e que, ameaçar a sua existência com o extrativismo apurado pela tecnologia, significa lançar uma sombra sobre seu próprio futuro. Somente em relação ao homem, segundo Ricoeur, pode-se falar de uma dignidade da Natureza, capaz de impedir o utilitarismo exagerado da técnica moderna: “Ninguém pode mais dizer: que o homem seja! sem dizer: que a natureza seja! É por isso que o sim ao ser, que a vida espontaneamente pronuncia, tornou-se no nível humano dever-ser, isto é, obrigação”³⁶.

Portanto, o argumento de Jonas torna-se ilegítimo quando pretende fundar sua ética, não sobre a pré-condição para a existência, mas no “próprio estatuto autenticamente humano da vida que se quer proteger”.³⁷ Tal pretensão se mostra insuficiente no momento em que Jonas recorre à reflexão sobre o ser e o nada em matriz leibniziana. Ora, se a filosofia da biologia fosse suficiente, esse recurso seria inútil, segundo Ricoeur.

O que o novo imperativo obriga, de fato, não é só que haja homens depois de nós, mas, precisamente, que eles sejam homens conforme a própria ideia de humanidade. É aqui que a fundamentação biológica, se for necessária, não é mais suficiente³⁸.

Assim, Ricoeur encerra sua crítica afirmando três princípios fundamentais que constituem um círculo hermenêutico na filosofia de Jonas:

- A vida diz sim à vida;
- A ideia de Humanidade que exige ser realizada;
- O ser que é preferível ao não-ser;

A riqueza do pensamento de Jonas aparece na ligação entre os três axiomas que, no entanto, estão unidos de tal forma que se pode chegar de um a outro, mas não exatamente como pretendeu Jonas. Embora não se possa evitar o círculo, deve-se entrar nele da melhor forma possível, afirma Ricoeur relembando Heidegger.

3. CONCLUSÃO

Analisamos duas críticas ao *princípio responsabilidade* de Jonas, feitas por dois grandes filósofos contemporâneos: K.-O Apel e P. Ricoeur. Muitas outras críticas foram-lhe feitas como, por exemplo, aquela do neo-aristotelismo feita por E. Berti³⁹, ou de conservadorismo político e anti-democratismo lançada por J Landkammer⁴⁰, ou ainda de antiutopismo feita por G. Crinella⁴¹, sem falar de certo pessimismo, frente à tecnológica, constatado em Jonas, que logo suscitou a reação de muitos cientistas, os quais o condenaram de fazer “terrorismo” para intimidar o avanço da ciência.

Tanto Apel quanto Ricoeur lançam suas críticas a Jonas em pontos precisos e não excluem todo o seu sistema. Pelo contrário, os três filósofos partilham do mesmo intento de construir uma ética que garanta o futuro da humanidade e do meio ambiente, porém, através de fundamentos bem diversos. As críticas dirigidas a Jonas não ficam sem resposta no pensamento jonasiano. Apel e sua ética do discurso, por exemplo, seria criticado pelo próprio Jonas por construir uma ética demasiadamente formal, incapaz de reger problemas concretos, de acordo com a dignidade mais profunda da realidade humana. Ricoeur poderia ser acusado, da mesma forma, de sobrevalorizar a natureza e subjugar-la novamente ao poder humano, o que constitui sempre um risco para ele próprio. Ricoeur se colocaria naquela visão ética de conservação da natureza, em virtude da conservação do homem, isto é, uma forma de racionalização prudente do projeto baconiano de domínio da natureza. Jonas acusaria Ricoeur de propagar mais uma vez uma ciência neutra no confronto com a natureza, desprovida de qualquer finalidade e bondade intrínsecas.

Certamente, as duas críticas têm muito a ensinar ao pensamento de Jonas, mas não deixam de demonstrar também que são feitas sempre a partir de suas próprias perspectivas, que nem sempre são as melhores para se enfrentar o problema da crise ética em tempos de revolução industrial e tecnológica. Se Jonas não elaborou a melhor solução para a crise ecológica, sem dúvida, deu passos significativos na elaboração de uma ética do futuro.

REFERÊNCIAS

- APEL, K-O., “Responsabilità oggi – Soltanto un Principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell’umanità?” in C. BONALDI, (a cura di), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004. pp. 69-101.
- APEL, K-O., *Etica della Comunicazione*. Milano, 1992.
- APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Bd. 1 und 2. Frankfurt, 1976.
- AUTIERO, A., “Hans Jonas. L’appello alla responsabilità”, *Rivista di teologia morale*, XX, n. 77 (gennaio-marzo 1988), pp. 9-14.
- BODEI, R., “La speranza dopo il tramonto delle speranze”, *Il Mulino*, XL, n. 333 (1991), pp. 5-13.
- BRENA, G. L., “Pensare il futuro. Anticipazione, previsione e responsabilità”, *Rassegna di teologia*, XXXVI (1995), pp. 167-184.
- BARCARO, R., “Rec.: H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*”, *Epistemologia*, XXIII (2000), pp. 360-363.
- BECCHI, P., “Introduzione”, in H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, pp. IX-XXVI.
- BRADLEY, F. H., *Ethical Studies*, ed. 2. The Clarendon Press-Oxford, 1927.
- BONALDI, (org.), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004.
- BOTTI, C., ed. & RUFO, F., ed., *Bioética: discipline a confronto*, Roma 2002.
- CATERINA, B., ed. & Rufo, Fabrizio, ed., *Bioética: discipline a confronto*, Roma 2002.
- CARLOTTI, P., “Rec.: H. Jonas, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*”, *Salesianum*, LV (1993), pp. 198-199.
- CRINELLA, G., “L’antiutopia di Hans Jonas”, *Hermeneutica*, X (1990-91), pp. 165-179.
- DAL LAGO, A., “Introduzione all’edizione italiana”, in H. JONAS, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 9-24.
- DONNELLEY, S., “Natural Responsibility: Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas”, *Hastings Center Report* 32, n. 4 (2002), pp. 36-43.
- DONNELLEY, S., “Whitehead and Hans Jonas: Organism, Causality, and Perception”,

- International Philosophical Quarterly* 19, n. 3/75 (1979), pp. 301-315.
- FRANCO, V., “Hannah Arendt e Hans Jonas: per amore del mondo”, *Testimonianze*, XLI, n. 1 (1998), pp. 51-58.
- FORNERO, G. – TASSINARI, S., *Le Filosofie del Novecento. Vol. II*. Bruno Mondadori. Milano, 2002.
- GALLI, C., “Modernità della paura. Jonas e la responsabilità”, *Il Mulino*, XL (1991), pp. 185-193.
- GHIRON, V., “Rec.: H. Jonas, *La domanda senza risposta*”, *Filosofia oggi*, XCVII, n. 1. (2002), pp. 133-136.
- GIRO, F. M., “Saggi filosofici di Hans Jonas”, *Studium*, LXXXIX, n. 6 (1992), pp. 904-908.
- GIME, C., *A Natureza Humana em Hans Jonas – uma proposta sobre o fundamento metafísico da crise antropro-ecológica atual*, Roma, 1999. Tesi PUG, cat. III – 4637, n. sist. 315230.
- HUBER, W., “Toward an Ethics of Responsibility”, *The Journal of Religion*, LXXIII (1993), pp. 573-591.
- JONAS, H., *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. New York : Harper and Row, 1963. 2. Aufl., 1966, XII, 303 S. Neuauflagen: New York : Dell Publishing Co., 1968; Westport : Greenwood Press, 1979; Chicago-London : University of Chicago Press, 1982. Versão em português: H. Jonas, *O Princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M. : Insel, 1979. Neuauflage als Suhrkamp Taschenbuch, 1984. Em português: *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. De Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto – Ed. PUC-Rio, 2006.
- KLAPPER N., “Rec.: Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*”, *Review of Metaphysics* 28 (1974-1975), pp. 350-351.
- LANDKAMMER, J., “Le domande estreme e le risposte evanescenti di Hans Jonas”, *Filosofia Politica*, IV, n. 2 (1990), pp. 423-429.
- LONGO, D., “Jonas e l’etica della responsabilità nella civiltà tecnologica”, *Sapienza*, LV (2002), pp. 345-365.
- MCCARTHY J.C., “Rec.: Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for Technological Age*”, *Review of Metaphysics* 39, n. 2/154 (1985-1986), pp. 362-364.
- ODERO, J.M., “Rec.: H. Jonas, *Scienza come esperienza personale*”, *Scripta theologica*, XXVI (1996), pp. 1233-1234.
- PORTINARO, P.P., “Introduzione” in H. JONAS, *Il Principio Responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, pp. XV-XXV.
- QUARTA, C., “Princípio responsabilidade versus Princípio speranza?”, *Paradigma*, XIX, n. 57 (2001), pp. 505-22.
- RICOEUR, P. “*Ética e Filosofia della Biologia in Hans Jonas*, in C. BONALDI, (a cura di), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004. pp. 53-67.
- SGUAZZERO, T., “Rec.: H. Jonas, *Scienza come esperienza personale*”, *Studi ecumenici*, XII (1994), pp. 244-247.
- TOSCANI, F., “La tecnica e la ‘cura del tutto’ in Hans Jonas”, *Testimonianze*, XLVI, n. 2 (2003), pp. 8-16.
- VIANA, W.C., *Das Prinzip Verantwortung von H. Jonas aus der Perspektive des objektiven Idealismus der Intersubjektivität von V. Höhle*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2010.
- WHITEHEAD, A.N., *La Scienza e il Mondo Moderno*, Torino, 1979.
- ZYGMUNT, B., *Postmodern Ethics*, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1995.

NOTAS

- 1 Para uma visão do desenvolvimento do pensamento de Hans Jonas na Itália ver P. Becchi, “*Hans Jonas in Italia*”, *Ragion pratica*, VII, n. 15 (2000), pp. 149-175.

- 2 T. Meyers/S. Miller (Hg.), *Zukunftskritik und industriegesellschaft*, J. Schweitzer, München 1986, pp. 3-14, trad. It. “Principio Responsabilità – sulla fondazione di un’etica per il futuro” in S. Dellavalle (a cura di), *Per un agire ecologico. Percorso di lettura attraverso le proposte dell’etica ambientalista*, Baldini & Castaldi, Milano 1998, pp. 119-216.
- 3 Id. pp. 15-40. Trad. It. “Responsabilità oggi – Soltanto un Principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell’umanità?” in C. Bonaldi, (a cura di), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004, pp. 69-101.
- 4 Somente para citar alguns: “The Problem of a Macroethics of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization. An Attempt to come to terms with Hans Jonas’s Principle of Responsibility”, in *Man World* 20, 1987, 3-40. “Die virtuelle Unendlichkeit des technischen Fortschritts. Aufsätze von Hans Jonas zur Praxis der Verantwortlichkeit”, in *Frakfurter Allgemeine Zeitung*, 8 Januar 1986, n°6, 10-11. “The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics” in A. ØFSTI (ed.), *Ecology and Ethics. A Report from Melbu Conference, July 18th-23rd, 1990*, Nordland Akademi for Kunst od Vitenskap, Trondheim 1992, pp. 219-57, lançado em alemão com o título “Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik”, in Böhler 1994 (a), pp. 369-404.
- 5 Karl-Otto Apel, *Etica della Comunicazione*. Milano, 1992.
- 6 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M. : Insel, 1979. Neuauflage als Suhrkamp Taschenbuch, 1984, p. 57. Neste trabalho, citamos a versão original em alemão no próprio texto com a sigla PV, seguida do número da página. Para uma versão em português veja: *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. De Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto – Ed. PUC-Rio, 2006.
- 7 Cf. Karl-Otto Apel, *Etica della Comunicazione*. Milano, 1992. p. 18
- 8 Para uma visão histórica da “reabilitação da filosofia prática” ver G. Fornero - S. Tassinari. *Le Filosofie del Novecento. Vol. II*. Bruno Mondadori. Milano, 2002. p. 1225ss.
- 9 É preciso considerar que o próprio Apel não considera Jonas um legítimo representante deste movimento neoaristotélico surgido na Alemanha. Apel vê no neoaristotelismo cético germânico uma preocupação pragmática e não metafísica, como se encontra em Jonas. Tal movimento de fato estava preocupado em fundar uma ética apenas nos limites das relações sociais da *polis*, isto é, sem nenhuma pretensão de elaborar uma macro-ética planetária. Cf. “Responsabilità oggi – Soltanto un Principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell’umanità?” in C. Bonaldi, (a cura di), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004. p. 76.
- 10 Karl-Otto Apel, *Etica della Comunicazione*. Milano, 1992. p. 8s.
- 11 Id. p. 21.
- 12 Segundo a “reviravolta copernicana” feita por Kant, o objeto não é capaz de oferecer a universalidade pretendida pela metafísica, mas apenas o sujeito. Assim, não é mais o sujeito que gira em torno do objeto, mas é o objeto que deve se adequar às categorias transcendentais do sujeito. Somente tais categorias racionais podem garantir a universalidade do conhecimento (Cf. Prefácio da II ed. da *Critica da Razão Pura*).
- 13 Karl-Otto Apel, *Etica della Comunicazione*. Milano, 1992. p. 23
- 14 Cf. C. Bonaldi, (org.), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004. p. 71
- 15 Cf. Id. p. 72
- 16 Apel, usando a distinção feita por Eppler (Cf. E. Eppler, *Ende oder Wende*, Kohlhammer, Stuttgart 1975, pp. 34ss), coloca Jonas no grupo dos “conservadores do valor” e não entre os “conservadores da estrutura” que emergem na Alemanha como nos Estados Unidos com o nome de movimento neoconservadorismo. Cf. Apel, K-O. “Responsabilità oggi – Soltanto un Principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell’umanità?” in C. Bonaldi, (org.), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004. p. 76.

- 17 PV, 249 citado por Apel, K-O. “*Responsabilità oggi – Soltanto un Principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell’umanità?*” in C. Bonaldi, (a cura di), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004. p. 73
- 18 J. Landkammer é do mesmo parecer de Apel contra Jonas: “A validade do *fiat justicia pereat mundus* não está fora de moda (como Jonas pensa) porque o *pereat* hoje aparece como uma possibilidade muito mais real e presente do que poderia imaginar o antigo cunhador desta máxima (PV 14/15), ainda hoje, pode-se perguntar legitimamente se o problema da humanidade é realmente ter que sobreviver ‘a qualquer preço’” (Cf. J. Landkammer, *Le domande estreme e le risposte evanescenti*, “Filosofia politica”, 1990, p. 426.
- 19 Kant na seção IIa, cap. II de sua *Crítica da Razão Pura* elabora três perguntas: o que posso saber? O que posso fazer? O que devo esperar? A última pergunta abre para Kant o campo para uma reflexão sobre a esperança. Segundo ele, a esperança advém da *crise da representação*, pois enquanto não pode ser representada, não apresenta uma *figura própria*, por isso é somente abertura, movimento interior, uma dimensão da consciência. É fundada no saber prático e não no especulativo. De qualquer forma, segundo Kant, a esperança abre espaço à utopia de um progresso para a humanidade. Em 1798 Kant lança um escrito intitulado: “*Se o gênero humano está em constante progresso em direção do melhor*” onde Kant acredita no progresso da humanidade, que porém deve assegurar uma moralidade capaz de certificar a paz social. Daí a noção de *ideia reguladora* do progresso que não deixa que a utopia progressista se sobreponha à dignidade dos indivíduos. Cf. I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e Del diritto*, edizione postuma a cura di Norberto Bobbio, Zuigi Firpo, Vittorio Mathieu, Utet, Torino 1971, pp. 213-234.
- 20 Apel, K-O. “*Responsabilità oggi – Soltanto un Principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell’umanità?*” in C. Bonaldi, (a cura di), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004. p. 85.
- 21 Cf. L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1974; ID., *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, Harper & Row, San Francisco 1981.
- 22 Cf. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, 1986. p. 15.
- 23 Cf. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Keiser, München 1962¹¹, pp. 13ss citado por Apel em “*Responsabilità oggi – Soltanto un Principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell’umanità?*” in C. Bonaldi, (a cura di), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004. p. 79.
- 24 Cf. Apel, K-O. “*Responsabilità oggi – Soltanto un Principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell’umanità?*” in C. Bonaldi, (a cura di), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004. p. 81.
- 25 Cf. Id. p. 83.
- 26 Cf. Id. p. 96.
- 27 P. Ricoeur, “*La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas*” in *Le messenger européen*, n. 5 (1991), pp. 203-218.
- 28 P. Ricoeur, “*Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas*” in *Lectures 2. la contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, pp. 304-319.
- 29 Usaremos a tradução italiana de Maria Pastrello publicada em C. Bonaldi, (a cura di), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004. pp. 53-67.
- 30 C. Bonaldi, (a cura di), *Hans Jonas. Il Filosofo e la responsabilità*. Ed. Albo Versorio, Milano 2004. p. 57.
- 31 Id., p. 58.
- 32 Cf. Id., *ibid*.
- 33 Cf. Id., p. 60.
- 34 Cf. Id., *ibid*.
- 35 Cf. Id., p. 64.
- 36 Cf. Id., p. 65.

37 Cf. Id., p. 66.

38 Cf. Id., ibid.

39 Sobre a crítica de E. Berti ver: “Il neoristotelismo di Hans Jonas”, *Iride*, n. 6 (1991), pp. 227-234.

40 Sobre a crítica de Landkammer confira Cf. J. Landkammer, *Le domande estreme e le risposte evanescenti*, “Filosofia politica”, 1990, pp. 423-429.

41 Sobre a crítica de Crinella ver o artigo: “L’antiutopia di Hans Jonas” em *Hermenêutica*, X (1990-91), pp. 165-179.