

Hans Jonas, um filósofo do nosso tempo

JELSON OLIVEIRA¹

Introdução

HANS JONAS está entre os grandes pensadores do século XX. Essa afirmação não evoca apenas o modo como ele se vincula à tradição filosófica, mas, sobretudo, o fato de que ele tenha sido capaz de assumir – filosoficamente falando – alguns dos principais problemas do século que foi o seu e que, assim o fazendo, o compreendeu e sintetizou de forma tão perspicaz. Jonas viveu no tempo que Hobsbawm (1995) caracterizou como “era dos extremos”, marcada não apenas por muitas mudanças, mas também por crises, catástrofes e incertezas, vivenciadas com perplexidade dado seu caráter contraditório: “o século da saúde, da higiene, dos contraceptivos, das drogas milagrosas e dos alimentos sintéticos [tornou-se] também o século dos campos de concentração, do Estado policalesco, da exterminação atômica e da *morder story*” (Paz, 2004, p.62). Na obra de Jonas, o século XX se caracteriza: (1) pela crise do niilismo (que remonta ao final do século XIX e alcança seu auge na Segunda Guerra Mundial), vivida como crise última dos valores supremos e como colapso da dignidade humana; mas também (2) pelos avanços nos diferentes campos da ciência e da tecnologia, cujas trajetórias, contudo, denotam uma desconsideração para com as questões bioontológicas que, por deixarem de ser devidamente enfrentadas, deram azo à degradação ambiental e à extinção da vida em larga escala sobre o planeta, a ponto de colocarem a própria existência humana em risco. Não por acaso, para ele, *niilismo* e *tecnologia* são duas faces de uma mesma moeda, na forma de uma *atitude negativa* que se fez plena de *poderes*, unificando promessas utópicas e ameaças apocalípticas.¹ Jonas (2006, p.65) resume essa perspectiva em uma frase quase oracular: “agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade”.

O niilismo, nesses termos, é compreendido como uma marca do “agora”, ou seja, do século XX, do tempo no qual os poderes da tecnologia avançam de forma inédita em termos de magnitude. O perigo, nesse caso, é que o niilismo representa a crise dos valores supremos, capazes de orientar o uso desses poderes. O vazio ao qual Jonas se refere é aquele que nasce da crise dos ideais que sustentaram a tradição socrático-platônica-judaico-cristã e que alcançaram seu auge na Modernidade, especialmente por meio da tecnociência. É ela, portanto, a ciência aliada à tecnologia, que se revela como uma nova etapa do niilismo, na

medida em que caberia a ela, agora, elevar o homem acima do mundo, “salvá-lo” de sua condição terrena e corporal por meio de todos os procedimentos que começaram a se popularizar em meados do século passado. A tecnologia, contudo, não se norteia por um propósito superior e se apresenta como mero exercício de poder, recusando qualquer limite (a ética, por exemplo, é entendida como um obstáculo), colocando-se sempre em ação, como uma dinâmica formal abstrata desvinculada das necessidades e objetivos. Como resultado, a tecnologia se entrega ao próprio *fazer* sem nunca encontrar satisfação, ao contrário, ela progride incansavelmente, embora não saiba nunca aonde quer chegar. Jonas caracteriza essa atitude niilista da tecnologia, tal como nascida no século XVII em articulação com a ciência, de “empresa” e “processo” – para distingui-la da chamada técnica pré-moderna, que era uma “posse” e um “estado” (Jonas, 2013, p.15). A tecnologia é, por isso, um produto da “vontade de *ilimitado* poder” (ibidem, p.34)² e essa se tornou o seu destino: Se Napoleão dizia: ‘a política é o destino’, hoje bem se pode dizer: ‘a técnica é o destino’” (Jonas, 2013, p.32). Isso significa que, para o filósofo, a técnica não é apenas uma marca da história humana, mas caracteriza-se por definir e orientar (hoje diríamos *desenhar*) essa própria história.

Para entendermos corretamente a relação entre niilismo e tecnologia, podemos pensar nos trágicos eventos ligados à Segunda Guerra Mundial, que tanto afetaram a vida e a obra de Jonas. Como outros autores, ele também considerou que esses eventos representaram o ápice do niilismo, que agora se manifestava com feição tecnológica, levando aos dois maiores crimes tecnocientíficos do século XX: a bomba atômica e os experimentos com seres humanos realizados nos campos de concentração. Nesses dois casos, a tecnologia mostrou sua face mais nefasta e destruidora precisamente porque se desvencilhou de qualquer princípio ético capaz de orientá-la, entre os quais está, por exemplo, o princípio da dignidade humana (amplamente tematizada por Hannah Arendt, por exemplo). A guerra exacerbou aquilo que a tecnociência já empreendia na sua relação com o mundo: tudo foi transformado em um grande laboratório de experimentação e o próprio ser humano, de sujeito, foi transformado em objeto desses experimentos, açodado por uma vontade sem causa e sem freio, cujo objetivo era dominar o mundo, ainda que isso acarretasse sua total destruição. A guerra, na medida em que destrói cidades e monumentos, é uma expressão da vontade de destruição que passa ao primeiro plano em uma luta contra a civilização e tudo o que ela representa (cultura, religião, ética...). Na guerra, o poder tinha alcançado sua força destrutiva mais evidente, danosa e voraz, colocando em xeque o otimismo que o avanço tecnológico usufruía e demonstrando que as inegáveis benesses da técnica continham também uma carga de perigos, o que exigia um novo aparato ético. Nesse caso, note-se como, segundo Jonas, a tecnologia não superou o niilismo, mas ao contrário, nutriu-se dele, na medida em que avançou sem nenhuma responsabilidade para com os valores éticos da tradição. Leo Strauss, amigo de Jonas, descreveu essa situação como uma característica do *Niilismo alemão* (título de seu ensaio de 1941): a guerra traduziu uma negação

da civilização e seus horrores, bem como o sentimento de niilismo que ela adensava, seriam prova evidente de que “a modernidade abriu a caixa de Pandora”,³ deixando escapar todos os males que passaram a se abater sobre o mundo. Para Strauss a guerra deve ser entendida como o produto mais evidente do niilismo, um resultado da perda de confiança na razão humana que teria conduzido a tamanha escala de horrores precisamente porque, sem a racionalidade, a civilização tornara-se incapaz de impedir o retorno da barbárie. Como *velle nihil*, ou seja, como um “querer o nada, a destruição de tudo”, uma “vontade de auto-destruição” (Strauss, 2004, p.35), cuja expressão máxima é a guerra, porque ela adensa uma disposição negadora ativa, o niilismo se manifesta como um apetite destruidor: “o niilismo alemão deseja a destruição da civilização moderna na medida em que a civilização moderna tem uma significação *moral*” (ibidem, p.36) e por isso, é “incapaz de dizer outra coisa que ‘Não!’” (ibidem, p.43), um *não* “prévio à ação, à ação destrutiva” (ibidem). É por isso que a Alemanha teria feito do militarismo bélico um sintoma da barbárie, atacando um dos princípios centrais da civilização, ou seja, o reconhecimento do ser humano como *sujeito racional*: foi preciso *desumanizar* o homem para que ele se reduzisse à condição de objeto para as punições, os experimentos e todos os horrores praticados nos campos de concentração e nos campos de batalha – horrores esses praticados sob os dosséis da técnica. Dessa forma, a guerra dava expressão final à vontade de poder investida de vontade técnica, cuja disposição desumanizante resultava na banalização do ser e na indeterminação do agir humano.

Tendo nascido em 1903 e morrido em 1993, Jonas deixou que o seu tempo atravessasse sua obra porque, antes disso, sua própria vida foi confiscada por esse século de tantos paradoxos: como judeu, lutou na Primeira Guerra Mundial e foi vítima da Segunda, tendo sua mãe assassinada em Auschwitz enquanto ele lutava contra o nazismo em uma brigada do exército inglês; como pensador, participou do nascimento da fenomenologia, tendo sido aluno de Husserl e Heidegger, amigo de Jaspers, Arendt e Scholem, de quem herdou inúmeras intuições teóricas; como cidadão, foi um apátrida, tendo imigrado para os Estados Unidos, onde assistiu ao avanço da sociedade de consumo e dos poderes tecnológicos, cujos danos ambientais ele foi um dos primeiros a detectar e a assumir como desafio ético; como militante social, participou ativamente dos debates que levaram àquilo que hoje se chama de bioética, área da qual ele pode ser considerado um dos fundadores. Seus temas são diversos e todos eles estão conectados com as suas diferentes experiências vitais: na escola fenomenológica, se interessou pelo gnosticismo; nos campos de batalha, formulou as primeiras intuições da sua biologia filosófica; nos meios acadêmicos norte-americanos, estabeleceu diálogo com especialistas de várias áreas e formulou uma ética baseada na responsabilidade, cuja premissa é o avanço dos poderes tecnológicos e cujas consequências apontam para a crise ambiental, a destruição da biosfera e a extinção em escala planetária; no campo bioético, tornou-se sócio fundador do The Hastings Center, onde atuou em temas espinhosos da biotecnologia e da ética médica.

Dessa feita, sua obra pode ser organizada em torno de três grandes temas – os quais, segundo a sua própria esposa,⁴ fazem referência a três períodos da nossa civilização: a gnose (o passado, marcado pela hostilidade em relação à existência terrena), a vida (o presente, caracterizado pela indiferença em relação à natureza) e a responsabilidade (o futuro, marcado pelo risco de extinção das espécies, inclusive a humana). A partir desses três eixos, sumariza-se o que foi o século XX cujos desafios permanecem insolúveis.

Gnose

Em Marburgo, no ano de 1924, junto com Hannah Arendt, Jonas participou dos seminários sobre o Novo Testamento, oferecidos pelo célebre teólogo Rudolf Bultmann, nos quais teve a oportunidade de assistir ao desenvolvimento do método de desmitologização, que pretendia ler a Bíblia com os óculos oferecidos pelas intuições da analítica do *Dasein*. Orientado por Heidegger, acolhendo um conselho de Bultmann,⁵ Jonas faz o mesmo com os movimentos gnósticos que estavam na base do cristianismo primitivo: seu trabalho pretendia oferecer uma interpretação sobre um momento bastante nebuloso (e, ao mesmo tempo, decisivo) da história ocidental. A primeira parte desse trabalho foi publicada em 1934 e trata basicamente do que Jonas chama de “mitologia gnóstica”, enquanto a segunda, sobre a “filosofia mística” (a filosofia dos primeiros três séculos do cristianismo, que assumiu muitas das teses recebidas da tradição para ser, posteriormente, considerada em boa parte herética) acabou sendo publicada só em 1954, após a Segunda Guerra Mundial.

A riqueza de sua pesquisa de fontes e a utilização do método oferecido pela filosofia heideggeriana⁶ para interpretar a Gnose (ou, mais precisamente, os movimentos gnósticos e sua influência sobre o cristianismo primitivo) fizeram de Jonas uma das grandes referências no assunto.⁷ A partir dessas duas vias (as fontes e a metodologia heideggeriana), Jonas se aproximou do gnosticismo não com interesses históricos ou literários, mas propriamente filosóficos.⁸ Ele queria “compreender o espírito que fala através destas vozes e, em sua luz, restaurar uma unidade inteligível na multiplicidade desconcertante de suas expressões” (Jonas, 2001, p.23). Por isso, sua estratégia foi oferecer uma interpretação de conjunto, que ele classificou por meio de um “princípio gnóstico” (ibidem, p.61), ou seja, um modo sintético de compreensão das várias seitas que se reuniram em torno do gnosticismo. Para o filósofo, tal princípio ajuda a compreender não apenas os fatos históricos, mas sobretudo o próprio conhecimento humano que eles manifestavam:

Minha primeira impressão ao entrar em contato com as provas testemunhais foi que existia um espírito gnóstico e, portanto, uma essência do gnosticismo em seu conjunto [...]. Explorar e interpretar essa essência se converteu num assunto não apenas então de interesse histórico – pois lança uma grande luz na compreensão de um período crucial do mundo ocidental – mas também de um intrínseco interesse filosófico, já que nos situa frente a uma das mais radicais respostas do homem a sua situação – uma

resposta cheia de grande penetração que, por sua vez, só uma posição radical poderia oferecer – ajudando-nos também em nossa compreensão do conhecimento humano. (Jonas, 2001, p.23)

O que Jonas descobre, portanto, é que a plethora de seitas que compunham os movimentos gnósticos desde o início partilhavam uma tripla crença de característica dualista: Deus não criou o mundo, sendo ele um princípio anticósmico; o homem não vive bem nesse mundo, que é sua prisão; e, por isso, deve voltar a Deus por meio do conhecimento (gnose). Isso significa que se pode falar em um niilismo gnóstico, na medida em que essas várias seitas, que tiveram grande influência sobre o cristianismo nascente, pregam uma relação de hostilidade em relação ao mundo, já que esse é um lugar ruim, uma prisão da qual é preciso se libertar. Não é difícil imaginar como essa atitude existencial, portanto, se organiza como uma tendência do Ocidente, cujas motivações alcançam a visão contemporânea de depredação do mundo, afinal o planeta é um lugar inóspito, cujo único sentido será oferecer alguma condição para que o homem se desvencilhe dele por completo.

É isso precisamente o que torna o trabalho de Jonas tão rico e instigante: suas pesquisas demonstram como o ser humano se relacionou com o mundo, desde os primórdios da nossa cultura, por meio de um dualismo radical, que começou como uma hostilidade e se desdobrou em uma indiferença em relação à natureza. Para o filósofo, se o gnosticismo lutava contra o mundo porque esse era considerado uma prisão para o homem, um lugar de sofrimento e ignorância, que seria superado por meio do conhecimento; então, ao retornar à filosofia contemporânea, ele se deu conta de que o existencialismo (especialmente o heideggeriano) mantinha-se atrelado à mesma tradição gnóstica em virtude da indiferença que nutria para com a natureza.

Vida

Ainda nos campos de batalha, Jonas intuiu como os poderes humanos se contrapunham à fragilidade da vida (tanto a humana quanto a extra-humana). A guerra não só destruía a civilização (cidades, monumentos etc.), mas também a paisagem natural e a vida como um todo. Nesse cenário, ele começou a se interessar pela biologia: leu textos de Charles Darwin, Aldous Huxley, John Haldane, entre outros, e enviou à sua esposa, Lore Jonas, as chamadas “Cartas Formativas” (*Lehrbriefe*), que contém o primeiro embrião da obra publicada em 1966 como *The phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology*.⁹ Com esse livro, Jonas enfrenta o desafio de formular uma filosofia da vida que, segundo as suas palavras, oferecesse “uma interpretação ‘ontológica’ dos fenômenos biológicos” (Jonas, 2004, p.7), buscando apoio tanto na ontologia aristotélica quanto na fenomenologia, para preencher a lacuna deixada pela ciência.¹⁰ Para Jonas, na interpretação da vida, a biologia permaneceu refém dos equívocos próprios do dualismo *corpo e espírito* que ela tentava superar pela via do monismo materialista que, ao lado do monismo idealista, buscou – sem sucesso – oferecer

uma resposta ao problema psicofísico. Em outras palavras, sua filosofia pretende ser, ao mesmo tempo, “uma filosofia do organismo e uma filosofia do espírito” (Jonas, 2004, p.11), demonstrando que “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (ibidem, p.11). À filosofia caberia a tarefa, pois, de oferecer uma interpretação capaz de iluminar o ponto cego deixado pela ciência a respeito da atividade interior característica da vida. Note-se, assim, que Jonas não é um autor contrário à ciência. O que ele pretende demonstrar é como ela tem sido insuficiente quando se trata de compreender um dos fenômenos mais importantes da história do ser, o aparecimento dos organismos vivos.

A proposta de Jonas, nesse sentido, passa pela formulação de um monismo integral e pela descrição do fenômeno da vida por meio do conceito de liberdade, cuja primeira manifestação se dá no metabolismo e progride em diferentes graus de complexificação, até a sensação, a percepção, as emoções, a mobilidade e a racionalidade. Tais estágios explicariam as diferentes formas de vida, desde os vegetais até os animais humanos, passando pelos extra-humanos. O “testemunho da vida”, nesse caso, seria suficiente para resgatá-la das raías do materialismo que negou qualquer ideia de finalidade e de valor à natureza. Para Jonas, a vida é essencialmente autoafirmativa e, por meio desse reiterado *sim a si mesma*, ela manifesta sua própria meta, ou seja, sua permanência e manutenção, algo que ocorreria por meio de uma contínua escolha pelas condições capazes de garantir a sua sobrevivência e expansão. Do nível mais “primitivo” até o mais “evoluído”, portanto, a precariedade e a vulnerabilidade da vida, obrigam-na a se relacionar com o meio e, nessa relação, a se constituir em diferentes graus de complexidade interior: quanto mais frágil uma forma de vida, mais ela necessita se abrir ao mundo e, com isso, mais rica em liberdade e, conseqüentemente, mais rica em espiritualidade (*mind*), porque também mais cheia de carência e mais vulnerável. Essa riqueza interior é resultado de um esforço da vida em afirmar-se na existência: quanto mais intenso é o esforço, quanto mais a vida é desafiada pelo meio, quanto mais ela precisa abrir-se para o mundo (na forma de “escolhas” que Jonas caracteriza como liberdade), mais ela se enriquece inteiramente ao longo da história evolutiva.

Para Jonas (2004, p.106) esse tipo de liberdade deve ser pensada, paradoxalmente, como “liberdade dialética” ou “liberdade necessitada”. Trata-se de um “traço ontológico fundamental da vida em si”, tal princípio é exercido como um poder que deve ser exercido para que a vida mesma possa existir e sem que o possa deixar de fazê-lo. Trata-se, assim, de uma “liberdade para o fazer, mas não para o omitir” (ibidem, p.107), já que não seria possível à vida deixar de escolher as condições que lhe garantem existência, sob o risco de que ela mesma não seria mais possível. Jonas caracteriza tal liberdade como uma abertura e uma transcendência do organismo em relação ao meio, nascidas de sua dependência da matéria inerte e de uma projeção no horizonte do tempo.

Responsabilidade

Podemos afirmar que tal visão ontológica dos fenômenos vitais serve de fundamento da proposta ética de Hans Jonas, desenvolvida em sua obra de 1979, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Esse livro parte de duas questões centrais: [1] a vida, em sua fragilidade, é auto afirmativa e, como tal, guarda um valor e um apelo ao dever de responsabilidade daqueles seres (os humanos) que são os únicos capazes de reconhecer a dignidade intrínseca de tudo o que vive; [2] a vida, em sua fragilidade, tem sido vítima da ação irresponsável da tecnologia, cuja magnitude e ambivalência, manifestas em uma história cumulativa de danos, deve ser enfrentada eticamente por meio da responsabilidade.

A obra magna de Jonas, portanto, encontra fundamento teórico na biologia filosófica e no diagnóstico a respeito do avanço da tecnologia. Não por acaso, já na primeira frase do prefácio, o autor se refere ao “Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável” (Jonas, 2006, p.21): a ciência, em sua reivindicação de liberdade absoluta, atira-se sobre a vida a fim de explorá-la, dominá-la, corrigi-la; a economia, por meio da tecnologia, transforma tudo em mercadoria e, ao fazê-lo, esgota os recursos naturais e compromete a vida presente e futura em nome de necessidades e interesses das gerações atuais. Para o autor, nenhuma das éticas tradicionais estaria capacitada para responder a esses desafios, dado que elas permaneceram limitadas ao horizonte *antropocêntrico* (sempre foi do bem humano que se tratou e não do bem extra-humano, como agora), *presente* (o agente e o destinatário da ação partilhavam o mesmo tempo e nunca, como agora, falou-se em alterar comportamentos atuais em nome de gerações do futuro) e *individual* (as ações dos indivíduos não tinham a repercussão no âmbito coletivo que têm agora). Assim, quando a pergunta metafísica “por que o ser e não antes o nada?” (ou seja, por que ainda devemos preservar a vida ou por que ainda devemos garantir a existência do ser humano no futuro) ganha novos contornos devido ao aumento do poder de intervenção da humanidade, a ética proposta por Jonas chama nossa atenção para o dever de responsabilidade.

Partindo da afirmação de que só o homem é um ser de responsabilidade, Jonas considera que esse é um dado ontológico característico do ser humano que, ao recusá-lo, recusa a própria realização de sua essência. Assumir a ambiguidade das ações tecnológicas (que podem ser, nesse sentido, tanto boas quanto más¹¹) e reconhecer a sua magnitude inédita¹² estão entre os primeiros elementos da nova ética desenvolvida por Jonas, que se constitui como um princípio de modéstia, cautela e precaução (conceito do qual Jonas fora um dos primeiros formuladores) no uso dos poderes tecnológicos: “dada a enorme dimensão do que então está em jogo e pelo que nossos descendentes terão que pagar um dia, a precaução se converte em virtude superior, perante a qual retrocede o valor da ousadia que, inclusive, passa a figurar entre os deméritos da falta de responsabi-

lidade” (Jonas, 2013, p.42). Crítico da utopia do progresso tecnológico,¹³ Jonas apela a uma nova obrigação da tecnologia: prever as consequências de seus atos antes mesmo de empreendê-los. Por isso, a *previsão* é considerada pelo filósofo como a virtude mais importante do mundo contemporâneo, algo que ele classifica por meio de uma “futurologia comparativa” (Jonas, 2006, p.71), descrita como uma “nova ciência (ou arte) da futurologia, que nos permite ver os efeitos a longo prazo” e que, por isso, “será nesta forma e função um novo valor para o mundo de amanhã” (Jonas, 2013, p.42). Essa capacidade de prever deveria, além disso, se amparar em uma “heurística do temor” (Jonas, 2006, p.71), cuja função seria despertar um sentimento de responsabilidade mediante a preferência pelo prognóstico negativo: “a ‘heurística do temor’, [é] uma regra fundamental para o tratamento da incerteza: *in dubio pro malo*”. Assim, para Jonas, se “antes se dizia: ‘quem não arrisca não petisca’, e se exaltava o ousado enquanto se depreciava um pouco o cauteloso” (Jonas, 2013, p.43); agora, dado que a incerteza nos leva a uma inédita “zona de perigo”, então “a nova modéstia já não é só coisa de precaução previsora, mas clara urgência” (ibidem, p.44).

A ética de Jonas, assim, parte de uma modéstia na aquisição dos poderes (uma responsabilidade no âmbito tecnológico) e chega a uma modéstia no seu uso (uma responsabilidade econômica e política, ligada à crítica da dieta consumista que orienta a sociedade ocidental). Não por acaso, Jonas tanto apela a “freios voluntários” no progresso tecnológico quanto a uma frugalidade na vida social: “Para deter o saque, o empobrecimento das espécies e a contaminação do planeta que estão avançando a olhos vistos, para prevenir um esgotamento de suas reservas, inclusive uma mudança insana do clima mundial causada pelo homem, é necessária uma nova frugalidade em nossos hábitos de consumo” (Jonas, 2013, p.44). Sua ética é uma convocação à sobriedade, à continência e à temperança, valores capazes de fazer frente à gula – que, de vício, foi transformada em grande virtude do regime capitalista moderno.

Foi precisamente essa preocupação em relação à sobriedade e à responsabilidade no uso dos poderes tecnológicos que levou Jonas ao campo da medicina: para ele, a vida foi o último (o mais recente) objeto da tecnologia, sendo, portanto, a biotecnologia um dos campos mais perigosos de atuação, dada a importância do objeto e a irreversibilidade das operações e experimentos em questão. Suas preocupações incluem a redefinição do conceito de morte (para morte cerebral), os transplantes de órgãos, a criação da vida *in vitro*, a manipulação genética, o controle do comportamento, o prolongamento da vida e todas as outras intervenções que acabam por alterar substancialmente a herança genética dos seres e colocar em xeque, inclusive, a própria imagem/ideia do ser humano. O fôlego teórico de Hans Jonas o levou, portanto, aos horizontes da crítica ao projeto melhorista que estava dando seus primeiros passos – hoje chamado de *Enhancement Project*, base de muitas das teorias do transumanismo, movimento que fez fama já no final do século XX e que “pode ser descrito como um discurso tecno-otimista” (Ranisch; Sorgner, 2014, p.14), cujos defensores

são “tecnoprofetistas” (Herbrechter, 2013, p.46), os quais declaram suas intenções de fazer deste mundo um lugar melhor e do ser humano, um ser superior, desvelando uma profunda insatisfação com o estado atual das coisas e, ao mesmo tempo, fazendo da vida em um campo de atuação da tecnologia. Partindo da suposição de que a tecnologia oferece uma chance inédita de realizar as antigas utopias, o transumanismo quer superar a condição humana atual, em direção ao pós-humano ou ao meta-humano. Para isso, é necessário garantir liberdade absoluta à tecnociência em seu papel reconfigurador. Nick Bostrom, um dos mais destacados filósofos do movimento, descreveu essa tarefa na sua *Letter from Utopia*,¹⁴ de 2002, dando ênfase ao fato de que qualquer dos momentos mais felizes vividos por um ser humano no presente é, de longe, muito inferior ao que poderemos viver no futuro, quando seremos mais fortes, mais velozes, mais saudáveis, mais belos e eternamente jovens, realidade na qual nosso corpo físico dará lugar a estados mentais superiores. Ora, o problema para Jonas é que tais utopias partem de uma negação da imagem do homem, que foi neutralizada precisamente pelo niilismo (que recusa qualquer ideia, imagem, essência ou natureza humana) e, mais ainda, consideram que o ser humano ainda não realizou plenamente o seu destino pós-humano. Dessa feita, seria necessário aplicar a tecnologia para melhorar o homem – o que implicaria obter total controle sobre o que nele é *natural*. Eis porque Jonas critica Ernest Bloch e sua “ontologia do ‘ainda não’”. O problema, no fundo, é que a tecnologia oferece a possibilidade de melhoramento, mas sua ação permanece sempre voltada sobre si mesma, orientada por um fanático culto ao progresso e por uma recusa dos valores que seriam capazes de orientar o seu *fazer*.

Por sua trajetória e suas preocupações, por sua coragem e sua acuidade teórica, Jonas se tornou um dos grandes pensadores do século XX e seu legado continua despertando interesses em diferentes horizontes e áreas de pesquisa. A importância de sua contribuição cresce não apenas com o avanço das ciências, mas também com os desafios éticos que elas nos colocam. Em solo brasileiro, isso implica empregar suas ideias para enfrentar os dilemas produzidos pelo confronto entre exploração e preservação, entre desenvolvimento e proteção, entre civilização e natureza. Jonas começa por nos ajudar a compreender como esse é um falso dilema, do qual é preciso se desvencilhar com urgência, ao custo de continuarmos destruindo nossos bens naturais sem conseguir ampliar a igualdade de acesso às riquezas nacionais e aos direitos humanos básicos – como comprovam as injustiças acarretadas pela degradação ambiental e pelas mudanças climáticas. Afinal, por aqui o progresso ainda é uma moeda sem efigie.

Notas

- 1 Em meu livro *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia* (Oliveira, 2018) desenvolvi a hipótese de que a obra de Jonas é uma resposta ao diagnóstico do niilismo: em termos antropológicos (contrapondo-se ao dualismo gnóstico), cientí-

ficos (propondo um monismo integral como solução para o problema psicofísico) e ético (evidenciando a urgência da responsabilidade no uso dos novos poderes). Nesse trabalho, defendo como o tema do niilismo é, na verdade, o mais importante fio condutor da obra de Hans Jonas, na medida em que ele costura a sua interpretação da história ocidental, desde o niilismo gnóstico (manifestado na atitude hostil dos gnósticos em relação ao mundo), passando pelo niilismo moderno (em sua visão redutora do fenômeno da vida) até o niilismo contemporâneo (que Jonas identifica em Nietzsche mas, especialmente, no movimento existencialista, cujas raízes estão em Heidegger).

- 2 Para Jonas (2013, p.34), essa ideia também pode ser encontrada em Heidegger: precisamos atentar para “a visão de Heidegger, de uma decisão igualmente própria do espírito ocidental da *vontade* de ilimitado *poder* sobre o mundo das coisas, decisão que se converteu em seu destino”.
- 3 Expressão de Olivier Sedeyn na introdução do volume *Niilisme et politique*, que contém três ensaios de Strauss (2004) sobre o assunto: “Sobre o niilismo alemão” (1941), “A crise de nosso tempo” e “A crise da filosofia política” (ambos de 1962).
- 4 Jonas (2005), no prefácio escrito às suas memórias.
- 5 “Quando lhe informei [a Bultmann] que não desejava dedicar-me ao Novo Testamento, ele me disse: ‘Permita-me comentar isso com Heidegger’. Tornou-se evidente, então, que eu me doutoraria com Heidegger sobre o fenômeno da Gnose” (Jonas, 2005, p.127). Tendo entregado a tese em 1928 (“escrita a mão e com abundância de textos gregos e latinos”), foi enquanto esperava, ansioso, o veredicto de seu “mestre e juiz”, que Jonas ouviu por acaso, quando Heidegger passava diante dele na fila de um concerto em Marburgo: “Seu trabalho é excelente”. O exame oral foi realizado em 29 de fevereiro de 1928 e a excelência do trabalho foi confirmada pelo veredicto: “Doctor *summa cum laude*”, anunciado por Jonas em um telegrama a seus pais e à sua amiga Hanna Arendt, que lhe retribuiria em bom latim – “*Summis cum gratulationibus*. Hannah”
- 6 Caracterizado como uma “analítica existencial”, ou seja, um modo próprio de análise da existência dos entes (*Dasein*), cuja essência reside precisamente em sua existência. Para Jonas, isso significa que é possível entender, por meio dos movimentos gnósticos, um determinado tipo de existência, em vigor naquelas épocas em que tais movimentos se apresentaram e desenvolveram.
- 7 A título de exemplo, vale lembrar que um dos grandes especialistas no tema, Kurt Rudolph, está entre aqueles que foram fortemente influenciados por Jonas, para quem o livro *Gnosis und Spätantiker Geist* está entre os “livros mais conhecidos sobre a Gnose” porque representa uma “tentativa de esclarecer as questões sobre a natureza e originalidade da Gnose” por meio de “investigações e análises detalhadas” (Rudolph, 1987, p.33). Sendo assim, para Rudolph (1987, p.34), “a obra de Jonas representa a última grande pesquisa com base no material de origem clássica, ela constitui ao mesmo tempo o coroamento e o ápice de todo um período” (tradução do autor). Esses estudos seriam impulsionados no período pós-guerra devido às descobertas de novos materiais, especialmente os códices de Nag Hammadi, encontrados em 1945 (aos quais Jonas teve acesso e escreveu, posteriormente, afirmando que tais textos confirmavam as suas teses anteriores).
- 8 “O objetivo primeiro de Jonas não é, de fato, de natureza filológico-literária, nem de caráter historiográfico, mas, embora tenha certa incidência em ambas as áreas, con-

siste fundamentalmente em fazer emergir os traços essenciais do fenômeno gnóstico mediante uma reinterpretação fenomenológico-existencial da sua base testemunhal” (Bonaldi in Jonas, 2010, p.XI).

- 9 A primeira versão dessa obra, intitulada *Organism and Freedom: an essay in philosophical biology*, foi recusada pela editora por excesso de germanismo e, segundo o próprio autor, “inutilmente difícil”. Mais tarde, o livro seria publicado em alemão com o título de *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, depois rebatizado como *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (de onde foi vertida a versão portuguesa, *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, de 2004).
- 10 A própria ciência, poderíamos afirmar, vem envidando esforços nesse sentido nos últimos anos, como comprovam inúmeros trabalhos no campo da biologia, entre os quais estão os desenvolvidos por Humberto Maturana e Francisco Varela. Esse último, inclusive, em sua última obra publicada, faz uma homenagem a Hans Jonas: primeiro pelo título do seu livro, que faz referência direta à obra de Jonas publicada em 1966 e, depois, inserindo como epígrafe de sua obra a frase de Jonas: “só a vida pode conhecer a vida”. Sobre a escolha dessa frase, Varela esclarece: “Não só a frase é concisa e evocadora, mas a coloco aí porque o título deste livro é um intertexto à obra magistral de Jonas, *The phenomenon of Life*, que aparecera publicada em 1966. Descobri Jonas há poucos anos, quando as ideias do presente livro já estavam assentadas. Com paixão encontrei uma filosofia da biologia que dava uma amplitude a precisamente *todo* o fenômeno da vida de forma até agora inigualada. Por isso, esse pensador, ainda pouco conhecido, me deu uma confiança em minhas próprias intuições. Trago-o aqui como figura tutelar que segue sendo fonte de inspiração. Onde Jonas foi um precursor, e onde este livro se situa em continuidade [...]” (Varela, 2010, p.15).
- 11 Em outro trabalho demonstrei como e por que Jonas não pode ser considerado um tecnofóbico (Oliveira, 2022).
- 12 No ensaio “No limiar do futuro: valores de ontem e valores de amanhã”, incluído como terceiro capítulo do livro publicado em 1985, *Técnica, medicina e ética*: sobre a prática do princípio responsabilidade (traduzido para português pelo GT Hans Jonas da ANPOF e publicado pela Paulus em 2013), Jonas (2013, p.42) fala de um primeiro valor da nova ética: “o valor da máxima informação sobre as consequências tardias de nosso agir coletivo”.
- 13 O livro dedica dois de seus capítulos para expor como o programa baconiano foi assumido tanto pelo capitalismo quanto pelo marxismo (Jonas dirige-se especialmente a Ernest Bloch) A esse respeito, *O princípio responsabilidade* pode ser visto como uma espécie de resposta a *O princípio esperança* – ou, melhor ainda, de complemento corretivo.
- 14 Disponível em: <www.nickbostrom.com/utopia.pdf> Acesso em: 20 jul. 2023.

Referências

- HERBRECHTER, S. *Posthumanism*, a critical analysis. New York: Bloomsbury, 2013.
- HOBBSAWM, E. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

JONAS, H. *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. 3.ed. Boston: Beacon Press, 2001.

_____. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Memorias*. Trad. Illana Gines Comín. Madrid: Losada, 2005.

_____. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCRio, 2006.

_____. *Gnosi e spirit tardoantico*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Bonaldi. Milano: Bompiani, 2010. (Col. Il Pensiero Occidentale).

_____. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do princípio responsabilidade. Trad. do Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013 (Col. Ethos).

OLIVEIRA, J. *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.

_____. Para uma *ethical turn* da tecnologia: por que Hans Jonas não é um tecnofóbico. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia*, v.45, n.2, p.191-206, 2022.

PAZ, O. *El labirinto de la soledad*. Posdata. Vuelta a “El labirinto de la soledad”. 3.ed. Cidade do México: FCE, 2004. (Col. Popular, 471).

RANISCH, R.; SORGNER, S. L. (Ed.) *Post- and Transhumanism*. An introduction. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2014. v.1.

RUDOLPH, K. *Gnosis. The nature & History of Gnosticism*. New York: Harper & Row Paperback Edition, 1987.

STRAUSS, L. *Nihilisme et politique*. Trad. e apres. Olivier Sedeyn. Paris: Rivage Poche, 2004. (Col. Petite Bibliothèque).

VARELA, F. *El fenómeno de la vida*. Santiago: J. C. Sáez editor, 2000.

RESUMO – Pretende-se neste artigo apresentar a atualidade do pensamento de Hans Jonas a partir dos três eixos que caracterizam as suas preocupações filosóficas: a gnose, a vida e a relação entre tecnologia e ética. Inicia-se por retomar o pensamento jonasiano no contexto do século XX e sua relação biográfica e filosófica com os principais acontecimentos desse tempo, especialmente no que diz respeito à crise niilista e ao avanço dos poderes tecnológicos. A seguir, analisa-se o início dos trabalhos com o tema da gnose, sob a influência de Heidegger e o crescente interesse pela vida, que o fez formular uma biologia filosófica, estabelecida como um complemento crítico às interpretações insuficientes e redutivas da biologia científica. Por fim, analisa-se como a tecnologia figura como um problema central na obra jonasiana, a partir do qual o filósofo elabora a sua proposta de uma ética baseada no princípio responsabilidade. Esses elementos evidenciam a importância do pensamento jonasiano e seu proveito para o enfrentamento de problemas que são nossos, 120 anos depois de seu nascimento.

PALAVRAS-CHAVE: Hans Jonas, Gnose, Vida, Responsabilidade, Niilismo.

ABSTRACT – This article aims to present the relevance of Hans Jonas’ thought through the three axes that characterize his philosophical concerns: gnosis, life, and the rela-

tionship between technology and ethics. It begins by revisiting Jonas' ideas within the context of the 20th century and his biographical and philosophical connections to the major events of that time, particularly concerning the nihilistic crisis and the advancement of technological powers. Subsequently, it analyzes the early exploration of gnosis, influenced by Heidegger, and the growing interest in life, which led Jonas to formulate a philosophical biology, serving as a critical complement to insufficient and reductionist interpretations of scientific biology. Finally, it shows how technology emerges as a central issue in Jonas' work, leading the philosopher to propose an ethics based on the principle of responsibility. These elements underscore the significance of Jonas' thought and its applicability in addressing contemporary issues, even 120 years after his birth.

KEYWORDS: Hans Jonas, Gnosis, Life, Responsibility, Nihilism.

Jelson Oliveira é doutor em Filosofia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR; pesquisador do CNPq; coordenador do GT Hans Jonas da Anpof, do Centro Hans Jonas Brasil e da Cátedra Hans Jonas da PUCPR.
@ – jelsono@yahoo.com.br / <https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>.

Recebido em 12.9.2023 e aceito em 17.1.2024.

¹ Pontifícia Universidade Católica, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Paulo, Brasil.

