



Dossiê V Colóquio Luso-Brasileiro de Ética e Filosofia Política – Caminhos da Justiça: Diálogos Contemporâneos

O *poder* como subjetividade: a tecnologia e as novas exigências da responsabilidade

The *Power* as Subjectivity: Technology and the New Demands of Responsibility

 Jelson R. de Oliveira

 Grégori de Souza

 Lucas Miguel Bugalski

Resumo: O presente artigo pretende demonstrar como, para Hans Jonas, o poder se constituiu, na modernidade, como um elemento central da subjetividade humana, fato que se efetiva na caracterização da nossa como uma civilização tecnológica, principalmente no que diz respeito à pretensa reforma do ser humano, tal como ela se tornou o elemento central do projeto melhorista e transhumanista. A partir daí, demonstraremos como Jonas substitui o *poder* pela *responsabilidade*, para efetivá-la como elemento subjetivo central, quando associada à ideia de autenticidade da vida humana. Abordar as exigências éticas ligadas à responsabilidade presentes no avanço dos poderes tecnológicos, portanto, significa também levar em conta os seus impactos sobre os processos de subjetivação que, em última instância, estão ligados à própria ideia de uma “natureza” – ou “condição” – humana.

Palavras-chave: tecnologia; transumanismo; subjetividade; poder; responsabilidade.

Abstract

This article aims to demonstrate how, for Hans Jonas, power has become a central element of human subjectivity in modernity. This is realized in the characterization of our society as a technological civilization, particularly concerning the presumed reform of the human being, which has become a central element of the betterist and transhumanist project. From this point, we will show how Jonas replaces power with responsibility, establishing it as the central subjective element when associated with the idea of authenticity in human life. Addressing the ethical demands tied to responsibility in the advancement of technological powers thus also requires considering their impact on the processes of subjectivation, which, in the end, are linked to the very idea of a “human” - or “human condition”.

Keywords: technology; transhumanism; subjectivity; power; responsibility.

1. Introdução

“A Bíblia diz que Deus fez o homem à sua própria imagem. O filósofo alemão Ludwig Feuerbach disse que o homem fez Deus à sua própria imagem. Os transumanistas dizem que a humanidade vai fazer de si mesma Deus.”
(Sandberg, 2012, p. 273).

Ao longo dos séculos, a filosofia e a ética têm feito da subjetividade um tema central de suas pesquisas, na medida em que ela envolve questões sobre a natureza da consciência, a motivação emocional dos atos humanos, a construção das identidades pessoais e a vivência mais profunda da experiência humana, além de refletir sobre como a individualidade e os contextos sociais, culturais e históricos afetam a percepção da realidade. Nesses termos, entram em questão temas tão divergentes e problemáticos como o lugar da consciência e sua relação com o corpo, a relação tensional entre os instintos e a racionalidade, entre o corpo e a mente, entre a liberdade e a necessidade etc.

Levando-se em conta que a subjetividade diz respeito à maneira como os indivíduos percebem, interpretam e vivem a realidade, com base em suas experiências pessoais, emoções, pensamentos, valores e crenças, torna-se necessário perguntar como o avanço dos poderes tecnológicos (especialmente os biotecnológicos) impactam os modos como cada indivíduo leva adiante seus processos de subjetivação, que envolvem a internalização de normas, valores, práticas culturais e sociais, bem como a construção do modo como cada um enxerga a si mesmo e desenha o seu destino. Na medida em que esses processos hoje são mediados tecnologicamente, a construção dos sujeitos já não pode ser compreendida sem que os novos poderes sejam levados em conta. Entre os novos poderes consideramos aqueles que são projetados pelo avanço da convergência tecnológica sobre a “natureza” humana, na forma dos projetos melhoristas e das promessas do transumanismo.

Parte-se da concepção de que a modernidade reduziu a subjetividade humana à afirmação do seu poder diante do mundo natural, o que tem levado à constituição daquela que ficou conhecida como uma “civilização tecnológica”. Para o filósofo alemão Hans Jonas, contudo, esse processo está carregado de infinitos perigos, os quais devem ser enfrentados com responsabilidade. Uma tal afirmação, conforme pretendemos demonstrar, está ligada à construção de uma subjetividade autêntica. Nesses termos, se a modernidade fez do *poder* o elemento central da subjetividade humana, Jonas afirma que é a *responsabilidade* que deve assumir tal lugar especial. Tendo-se em vista que a subjetividade é o modo como os indivíduos moldam a sua visão de mundo, suas interpretações e sentimentos, estando profundamente enraizada na experiência de cada um, então os poderes que

pretendem redesenhar a natureza humana (como são os biotecnológicos assumidos pelo transumanismo) devem passar, antes de tudo, por um crivo ético.

2. Fabricando novas subjetividades: a promessa do transumanismo

Embora não seja um conceito novo, seja porque seu aparecimento remete já à modernidade, seja porque seus ideais traduzem uma esperança que atravessa a história humana¹, o transumanismo é um movimento filosófico-ideológico que vem ganhando cada vez mais popularidade no mundo contemporâneo. Sua proposta parte da oferta dos novos poderes biotecnológicos, que prometem dar realidade àquilo que, até aqui, fora apenas ficção científica ou crença religiosa. A ideia central desse movimento é reformar o ser humano contrapondo tecnologia e natureza, de forma que a própria condição humana (corporalidade, finitude, envelhecimento etc.) seria considerada limitada e, por isso, passível de ser aprimorada. Na prática, contudo, isso significaria negar o que é propriamente humano do homem. Foi o que bem notou Hauskeller (2016, p. 121), para quem o transumanismo transforma “a presente condição da humanidade” em algo “totalmente deplorável e um estado doentio” a ser corrigido. Dessa forma, um “melhoramento humano radical” torna-se uma “cura” da própria humanidade do ser humano – algo que, mais do que uma opção, deveria ser compreendido como uma obrigação moral.

Como pretendemos demonstrar neste artigo, entre os efeitos desse projeto está a concepção de subjetividade, compreendida como um produto das interações de cada indivíduo com o seu meio. O transumanismo redireciona a própria produção da subjetividade na medida em que fornece novos horizontes de sentido e, mesmo, em que oferece novas representações do ser humano para si mesmo. Tem-se em vista, nesses termos, que a subjetividade está ligada à maneira como cada indivíduo pensa e se faz a si mesmo, percebe, interpreta e experimenta o mundo ao seu redor, influenciado por suas emoções, pensamentos, crenças, valores, experiências passadas e contexto cultural, estando assim, ligada à consciência e à identidade pessoal, moldando a forma como vemos a nós mesmos, aos outros e ao mundo em geral. É precisamente essa forma de representação que passa a ser alterada pelas promessas transumanistas, pelo menos a partir de três perspectivas, conforme a sugestão de Hauskeller (2016, p. 121-143): [1] o “melhoramento emocional”, já que, segundo a visão dos arautos transumanistas, nós somos escravos de nossas emoções e, sendo assim, devemos usar as tecnologias para controlá-las; [2] o “melhoramento cognitivo”, já que somos ignorantes, insensatos, estúpidos, sofredores e cheios de deficiências cognitivas, então devemos usar as tecnologias para melhorar o

¹ Para uma história dos conceitos do próprio movimento transumanista *cf.* (Oliveira 2017; 2020; 2021).

poder de nosso cérebro; [3] o “melhoramento moral”, pois se somos todos maus ou, pelo menos, não somos bons o suficiente, então devemos melhorar nossa capacidade e disposição para a empatia, o amor e a justiça. A esses três aspectos, soma-se um quarto, cuja repercussão não deixa de ser decisiva sobre a concepção que fazemos da natureza humana: a “extensão da vida”, pois se sofremos de envelhecimento e se a morte é o nosso maior defeito, então devemos usar a tecnologia para ampliar radicalmente e de forma saudável a extensão da nossa vida.

A pauta do transumanismo, assim, acaba por se fundamentar, conforme sugeriu Luc Ferry (2016, p. 60-88), em um eugenismo pretensiosamente ético; em um antinaturalismo que busca mudar nossa natureza biológica; em um prolongamento da vida até a imortalidade; em um otimismo tecnocientífico; em um racionalismo materialista, determinista e ateu, fundado em uma ética utilitarista e libertária de tipo neoliberal e social-democrata; em uma ideologia “desconstrucionista”, igualitarista, antiespecista e proecologista. Essa pauta, por óbvio, exige um apelo à prudência, à democracia, à ética da discussão e, sobretudo, à responsabilidade, conforme insistiu Hans Jonas (2006), para quem fazer um ser humano melhor seria, nesse caso, alterar decisivamente seus processos de subjetivação, ou seja, os modos como ele se relaciona consigo mesmo, o mundo e os outros seres.

O transumanismo, desse ponto de vista, tenta realizar o antigo sonho humano de conquistar a natureza e, afinal, pretensamente, encontrar o ser humano verdadeiro, que estaria, portanto, para além da sua própria natureza, adivinhado nos processos tecnológicos que o elevariam para além de si, em sua própria superação. Nesses termos, para o transumanismo, o ser humano é vocacionado à perfectibilidade infinita e é nesse contexto que se encontra a reiterada afirmação dos poderes tecnológicos². Do ponto de vista ético, contudo, resta sempre a questão: melhor é sempre bom? Em outras palavras, tendo em conta que um tal poder se apoia, segundo Jonas, em uma versão vulgarizante de si mesmo, na qual a “modificação tipológica ‘do homem’, a mais plástica das criaturas” (Jonas, 2006, p. 272) não tem nenhuma certeza de que haverá de nascer algo realmente “superior” daí. Antes, o risco é de que vivamos um “enorme atrofiamento dos indivíduos sob a compulsão maciça, objetiva e psicológica da ordem tecnológica” (Jonas, 2006, p. 273). Para Jonas

² Desse ponto de vista, embora os dois movimentos sejam antiessencialistas, o transumanismo mantém uma diferença importante com o pós-humanismo, na medida em que este se apresenta como uma denúncia de uma subjetividade exclusivista que levou ao sexismo, ao racismo, ao classismo, ao ageísmo, à homofobia, ao capacitismo e a outras formas de discriminação. Entre os grandes “defeitos” do humanismo amplamente acentuados pelos pós-humanistas, está a ideia de que a subjetividade tem sido compreendida como uma característica exclusiva de sujeitos brancos, homens, heterossexuais e proprietários, que obedeceriam a determinadas normas e padrões físicos e psicológicos, bem como a determinadas características étnicas, culturais e físicas que o tornam “a medida de todas as coisas”.

isso ocorre, precisamente, porque o *poder* tornou-se, na modernidade, o aspecto central da subjetividade humana: tendo-se em conta o diagnóstico da morte de Deus, o ser humano teria permanecido isolado e sozinho no mundo, não lhe restando outra ação a não ser a afirmação de si mesmo, ou seja, do próprio *poder*. Tal estratégia, assim, voltou-se contra a natureza, dado que ela é, agora, apenas a ocasião para o exercício de tal poder. Em outras palavras, o poder se tornou o centro da subjetividade moderna e sua orientação é ilimitada: “nada se equivale no passado ao que o homem é capaz de fazer no presente e se verá impulsionado a seguir fazendo, no exercício irresistível desse seu poder” (Jonas, 2006, p. 21).

No fim, o transumanismo tem em vista a fabricação de uma nova subjetividade, agora pautada na ideia de perfeição. Ora, do ponto de vista ético, é precisamente essa ideia que precisa ser revisitada.

3. Editar, corrigir... aperfeiçoar, melhorar?

Os novos poderes capazes de tornar o sujeito em um objeto biotecnológico passam pela ascensão da chamada convergência tecnológica, pela qual áreas como a biotecnologia, a infotecnologia, a nanotecnologia e as ciências cognitivas, passam a atuar de forma conjugada para construir as oportunidades do pretense melhoramento, contando, assim, com uma espécie de economia colaborativa que se expande a diferentes aspectos de nossa vida cotidiana. Tratar-se-ia, afinal, de usar todos os poderes disponíveis para *editar* aquilo que a natureza (ou Deus) teria malfeito: seres toscos, pouco inteligentes, limitados corporalmente, que sofrem, envelhecem e morrem. Nesse contexto, fala-se em *edição genética*, uma expressão usada do mundo editorial para referir ao processo de revisar, modificar, corrigir e preparar um texto, vídeo, áudio ou qualquer outro tipo de material para publicação ou distribuição, dado que tal texto não está adequado – não passando, no geral, de um *rascunho*. Em termos genéticos, isso significa que o ser humano – tal como até agora o foi – não passa de um esboço de algo que ele ainda *poderá ser* ou, mais ainda, de algo que ele *deve se tornar*.

Para Hans Jonas, a questão que se coloca diz respeito ao fundamento de tal intenção: como reformar o ser humano sem que se disponha de um modelo (um plano ou um desenho) a partir do qual seja possível comparar (já que *melhor* é um adjetivo que indica algo de qualidade superior) o que se tem com o que se pretende construir? Em outras palavras, se vivemos aquilo que o autor chama de era da “neutralização metafísica do ser humano” (Jonas, 2013, p. 27), como podemos agir sem qualquer ideia, imagem, essência ou natureza propriamente humanas? Não seria no mínimo problemático e absurdamente perigoso que iniciemos uma reforma sem que se tenha clareza a respeito

das consequências de tais processos e, mais ainda, sem que tenha uma opção comparativa a partir da qual seja possível realizar as “escolhas” necessárias? Para Jonas, perante essa “neutralização metafísica”, passamos a falar de uma *condição humana* (do homem como um ser condicionado por suas circunstâncias, portanto), não de uma *natureza humana*, não de *Imago* ou de uma *Ideia* e, como consequência, não temos mais nenhuma referência capaz de legitimar a escolha consensual dessa ou daquela característica como *melhor* para o ser humano e nem o seu portador como pretensamente alguém *melhorado*.

Tal questão aparece com ênfase no capítulo V de *O princípio responsabilidade*, no qual Jonas analisa a ontologia “não ser ainda” de Ernest Bloch. Para ele, Bloch afirma que o homem verdadeiro ainda está por vir e, assim, associa a teoria nietzschiana do *Übermensch* a uma espécie de “escapada” ao reino das esperanças³. Esse seria, para Jonas, “o erro fundamental de toda ontologia do ‘ainda não ser’ e do primado da esperança, que nela se baseia” (Jonas, 2006, p. 343): a ideia de que o homem de agora não representa ainda a *humanidade* em sentido pleno, ou seja, que o que nós somos no presente ainda não constitui a nossa humanidade satisfatória e completa. Uma tal ideia, por isso, serviria de elemento fundamental para a compreensão do projeto de melhoramento do ser humano, que partilha também a mesma ideia de que a humanidade verdadeira ainda há de vir e que precisa, afinal, contar com o nosso esforço.

Para Jonas, tal posição é extremamente equivocada. Para ele, a “simples verdade, nem gloriosa nem deprimente, mas que necessita ser respeitada em toda sua inteireza é a de que o ‘homem verdadeiro’ existiu desde sempre – com seus altos e baixos, em sua grandeza e em sua mesquinhez, em seu gozo e em seu tormento, em sua justificativa e em sua culpa, ou seja, em tudo o que não é separável de sua ambivalência. Tentar eliminá-la significa querer suprimir o homem e o caráter insondável de sua liberdade.” (Jonas, 2006, p. 343). Dado que qualquer ideia de aperfeiçoamento do ser humano (afinal, encontrar o homem verdadeiro, melhorado, é o mesmo que encontrar o homem perfeito) é também eliminar a sua contingência e, com isso, fechar qualquer espaço de liberdade, então um tal ser humano, como um “homem utópico idealizado”, não seria outra coisa que uma espécie de *homúnculo* da “futurologia social e tecnológica” (Jonas, 2006, p. 343) e não um ser humano autêntico. Ao invés de pensar que o ser autêntico ainda está por vir, a ética de Jonas afirma que “o presente do homem, diferentemente daquele da larva que deve se tornar borboleta, é sempre inteiramente pleno *nessa presença problemática que ele é*” (Jonas, 2006, p. 344). Ou seja, para ele, é a indeterminação do ser humano que o abre à responsabilidade e isso não se relaciona a nada que

³ Sobre a concepção de esperança em Hans Jonas ver (Oliveira e Souza 2022).

tenha a ver com o projeto melhorista nos termos do transumanismo. Sua posição é bastante clara em uma passagem de *Técnica, medicina e ética*:

A determinação da investigação [em vista do progresso] é essencialmente melhorista. Não serve para a manutenção de um bem existente, do que já me benefício e para o qual contribuo com um pagamento. Mas exceto quando a situação atual é insuportável, o objetivo melhorista não é necessário: é facultativo, não só do ponto de vista do presente. Nossos descendentes têm direito a que lhes leguemos um planeta não saqueado; não têm direito a novas curas milagrosas. Pecamos contra eles ao destruir sua herança... ao que nos dedicamos com todas as nossas forças; não pecamos contra eles se no momento de sua chegada a arteriosclerose ainda não tenha sido erradicada (exceto se isso se deve a uma dolosa negligência). Dito de uma maneira muito geral: tal como a humanidade não tinha direito à aparição de um Newton, de um Michelangelo, ou de um Francisco de Assis, e não tinha direito às bênçãos de seus atos não programados, tampouco o progresso, com todo nosso metódico trabalho em seu favor, pode ser pressuposto ou seus frutos exigidos como se tratasse de um interesse vencido. Ao contrário, aquilo que tenha lugar ou seja para o bem (do que nunca podemos estar seguros) há de ser contemplado como uma espécie de “graça”. (Jonas, 2013, p. 136)

Ou seja, Jonas dirige uma forte crítica à visão utilitarista do progresso, questionando a ideia de que o avanço tecnológico e científico seja uma obrigação moral. Ele argumenta que o objetivo de melhorar a condição humana não é necessário (embora desejável), especialmente quando a situação atual não é intolerável. Para Jonas, o verdadeiro dever com as futuras gerações é preservar um planeta habitável e uma existência autêntica e não garantir avanços extraordinários no campo tecnológico. Além disso, ele sugere que os frutos do progresso devem ser vistos como uma “graça” e não como um direito adquirido, reforçando a ideia de que o benefício do progresso é incerto e não garantido.

4. O perigo do poder é o seu sucesso

Poderíamos nos perguntar: por que, afinal, um tal poder deveria passar pelo crivo da ética; ou, afinal, por que um tal poder é perigoso? Jonas enfrenta essa questão afirmando que a ameaça do poder está no seu sucesso – antes que no fracasso da tecnologia. Isso porque o avanço tecnológico, ao se consolidar como uma força capaz de transformar radicalmente a realidade, traz consigo uma capacidade de controle e dominação que pode ultrapassar a capacidade humana de lidar com suas consequências. Jonas propõe que o poder, especialmente o tecnológico, precisa ser acompanhado de responsabilidade ética, justamente porque, à medida que se amplia, também amplia os riscos para a humanidade. O sucesso da tecnologia cria um poder que pode não ser facilmente controlado, com o potencial de causar danos irreversíveis.

Um exemplo é a construção da bomba atômica, como nos mostra o filme *Oppenheimer*: aquele foi um evento “tecnicamente bem-sucedido”, mas eticamente devastador, que comprova como o

sucesso de um empreendimento pode representar um dano irreversível do ponto de vista ético quando a tecnologia não se deixa orientar pela ética. Em um dos momentos mais interessantes do filme, durante o seu julgamento, Oppenheimer é confrontado com sua própria convicção ao ser perguntado: “Você foi contra o lançamento da bomba A em Hiroshima por questões morais?” O arguidor tenta demonstrar a evidente contradição: “Após três anos construindo a bomba, você argumentou contra o uso dela. [...] Nenhuma questão moral em 1945, várias em 1949. Quando as convicções morais surgiram com relação à bomba de hidrogênio?” A resposta de Oppenheimer não deixa dúvidas sobre o caso: “Quando ficou claro para mim que a tendência era usarmos qualquer arma que tivéssemos” (Nolan, 2023) – ou seja, somente quando se revela que não existe nenhuma diferença entre *possuir* o poder e *usar* o poder, conforme bem notou Jonas, para quem esses dois elementos são indissociáveis. De qualquer forma, a resposta de Oppenheimer à contradição de suas convicções deixa claro o problema central da tecnologia: que há uma contradição entre atuar em favor da tecnologia sem que se tenha em mente os riscos, as ameaças e os danos sempre de novo incluídos nesses processos.

Para Jonas, é precisamente esse o problema: “a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel” (Jonas, 2006, p. 21). O que há de problemático na posição de Oppenheimer é, precisamente, que ele não tenha se dado conta disso – ou, se esse não foi o caso, que ele tenha fechado os olhos para isso, o que é ainda mais grave. A construção da bomba atômica é apenas um exemplo da ampliação dos poderes tecnológicos. O avanço sobre a própria humanidade é, talvez, um capítulo ainda mais perigoso, dadas as suas nuances próprias, as dúvidas que suscita e mesmo os parâmetros temporais (mais lentos) que a orientam. É diante disso que, segundo Jonas, precisamos de uma ética que seja orientada pela “previsão do perigo” (Jonas, 2006, p. 21) que é, também uma “predição a partir de um saber analítico das causas” (Jonas, 2006, p. 194). Em outros termos, exige-se da própria tecnologia (enquanto forma de conhecimento) que inclua entre suas obrigações aquela que diz respeito a uma “futuologia comparativa” (Jonas, 2006, p. 71) que seja capaz de prever com antecedência os riscos contidos na ação tecnológica. É o que se lê já na abertura da obra magna de Hans Jonas: “O Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos” (Jonas, 2006, p. 21).

O que dita a economia que financia o projeto de expansão tecnológica? Ela se opõe à ética, precisamente porque recusa qualquer limite. Conforme acentua Latour, a longa história da perturbação natural provocada pelo capitalismo moderno contra a natureza está erguida sobre um

niilismo que reivindica liberdade absoluta: “desregulemos, desregulemos; lancemo-nos na extração desenfreada de tudo o que resta ainda a extrair – *Drill baby drill!* Terminaremos por ganhar, apostando nesse louco, trinta ou quarenta anos de alívio para nós e nossos filhos. Depois disso, que venha o dilúvio, de todo modo estaremos mortos” (Latour, 2020, p. 49).

Jonas, ao contrário, dá preferência ao limite e à modéstia, tanto na *aquisição* quanto no *uso* dos poderes. Na aquisição porque, como já vimos a respeito do caso Oppenheimer, uma vez conquistado o poder, ele já passa à corrente sanguínea da sociedade. No uso, porque a amplificação dos poderes tecnológicos significa sempre um risco em função da ambivalência própria de todas as ações humanas, ainda mais num caso – como é esse – em que a magnitude do poder é absolutamente evidente. No lugar do conselho do “tudo pode”, do “pode, então deve” e outros lemas da irresponsabilidade, Jonas apela para uma futurologia que dê preferência ao prognóstico negativo, a fim de ser capaz de adiantar o mal possível e, com isso, evitá-lo:

Eu denomino isso “heurística do temor”: somente então, com a antevisão da desfiguração do homem, chegamos ao conceito de homem a ser preservado. Só sabemos *o que* está em jogo quando sabemos *que* está em jogo. Como se trata não apenas do destino do homem, mas também da integridade de sua essência, a ética que deve preservar ambas precisa ir além da sagacidade e tornar-se uma ética do respeito. (Jonas, 2006, p. 21)

Note-se como, nessa passagem, Jonas faz referência à integridade da essência humana como algo a ser preservado. É esse dado, portanto, que deve ser assumido como o aspecto central de sua ética.

5. A responsabilidade como aspecto central da subjetividade

Se, para Jonas, o poder se tornou o elemento central da subjetividade moderna, na medida em que molda todas as ações humanas no mundo, com sua posição a favor da modéstia e da previsão do perigo, ele apela para outro elemento que seria a própria essência (embora não fixa) da subjetividade humana: a responsabilidade. Esse é, para o autor, o aspecto mais central do que é ser um ser humano: como elemento onto-antropológico central do ser humano, a capacidade de se responsabilizar diz respeito àquilo que lhe é mais próprio e que, como tal, ele deve desenvolver, sob o custo de não se realizar plenamente como ser humano. Nesses termos, a responsabilidade deve ser assumida como parte daquilo que realiza a própria ideia de autenticidade do ser humano: ser autêntico é ser capaz de responsabilidade. Não é por acaso que, para o autor, entre aquilo pelo qual o ser humano de agora é responsável, a própria capacidade de responsabilidade ocupa o lugar mais importante. No fundo, o

ser humano de agora tem o dever de garantir que os seres humanos de amanhã continuem capazes de responsabilidade, porque ela é a garantia da proteção e do cuidado para com a própria humanidade e todas as demais formas de vida. Assim, ao invés de pensar a essência humana como a capacidade de melhoramento (aplicação de um poder sobre si mesmo), Jonas identifica precisamente a responsabilidade como sua “vida autêntica”. Viver autenticamente, em outras palavras, é ser capaz de se responsabilizar – não apenas por si mesmo, mas coextensivamente por toda a natureza, já que essa “integridade de sua essência” depende da preservação das demais formas de vida, com as quais o ser humano compartilha um pertencimento ao mundo, “que é sua pátria terrestre no sentido mais sublime da expressão” (Jonas, 2006, p. 229).

O que nasce daí, então, é uma ética do respeito: “à imodéstia” dos objetivos do utopismo tecnológico, “o Princípio Responsabilidade contrapõe a tarefa mais modesta que obriga ao temor e ao respeito: conservar incólume para o homem, na persistente dubiedade de sua liberdade que nenhuma mudança das circunstâncias poderá suprimir, seu mundo e sua essência contra os abusos de seu poder” (Jonas, 2006, p. 22). Jonas questiona, assim, a prestigiosa ilusão de uma “omnicompetência” da tecnociência – algo que Jonas definiu como “a crença supersticiosa na onipotência da ciência” (Jonas, 2006, p. 205).

Essa nova ética teria, afinal, um fundo metafísico, na medida em que recoloca a questão sobre o ser em outro patamar:

A justificativa para uma tal ética, que não mais se restringe ao terreno intersubjetivo da contemporaneidade, deve estender-se até a metafísica, pois só ela permite que se pergunte por que, afinal, homens devem estar no mundo: portanto, porque o imperativo incondicional destina-se a assegurar-lhes a existência no futuro. A aventura da tecnologia impõe, com seus riscos extremos, o risco da reflexão extrema. (Jonas, 2006, p. 22)

Assim, Jonas defende o princípio da “precaução” (Jonas, 2006, p. 306), em oposição tanto ao niilismo do “tudo está permitido” quanto ao chamado “imperativo pró-acionário”, proposto pelos sociólogos Fuller e Lipinska (2014), os quais defendem que devemos correr riscos quando os benefícios são suficientes. Para Jonas, isso não é outra coisa que a outra face da mesma moeda. Para ele só uma ética que apele para a responsabilidade retomando “antigas questões” já pretensamente superadas pela “renúncia positivista-analítica própria à filosofia contemporânea” poderia nos ajudar diante do perigo iminente. O foco dessa nova ética é “a relação entre ser e dever, causa e finalidade, natureza e valor, de modo a fundamentar no Ser, para além do subjetivismo dos valores, esse novo dever do homem, que acaba de surgir” (Jonas, 2006, p. 22). Contra o subjetivismo, portanto, ele

afirma uma ideia na qual a “subjetividade” esteja ligada à autenticidade e à responsabilidade e, sobretudo, ao próprio *sentimento de responsabilidade*, o qual, para Jonas, representa “uma tarefa educativa e intelectual para o mundo de amanhã” (Jonas, 2013, p. 47). A educação, assim, deve contribuir para retomar a responsabilidade como elemento central da subjetividade, em contraposição ao subjetivismo que leva, quase sempre, à relativização dos valores⁴.

Jonas considera essa como a “primeira tarefa cósmica” da filosofia (Jonas, 2013, p. 38): preservar “o menos reconstruível, o mais insubstituível de todos os ‘recursos’: a incrivelmente rica dotação genética depositada pelas eras da evolução” (Jonas, 2013, p. 36). Afinal, se queremos ser Deus, como sugeriu Sandberg, o fato é que Deus morreu e nós mesmos não estamos passando muito bem, como sugeriu Millôr-Fernandes, para homenagear aqui um carioca famoso.

6. Considerações finais

No subtítulo de sua obra de 1979, Jonas se refere à nossa como uma “civilização tecnológica”. Tal adjetivação está longe de ser óbvia. Trata-se, antes, de uma consideração bastante central, que diz respeito ao modo como o poder da tecnologia avançou sobre todos os domínios da nossa vida, afetando de forma decisiva a organização e o funcionamento das instituições, práticas sociais, econômicas e culturais. Nesse modelo civilizatório, o progresso técnico e científico passou a ser considerado como um motor de transformação e de melhoria da vida humana, sendo uma das principais forças que moldam a realidade social e cujos impactos se prolongam em diferentes aspectos da vida cotidiana.

No presente artigo, chamamos atenção para um desses aspectos – e talvez um dos mais centrais: os processos de subjetivação. Demonstramos que, se Hans Jonas considera que o *poder* se tornou o elemento central da subjetividade moderna, é preciso contrapor-se a ele por meio da *responsabilidade*, que passa a primeiro plano na compreensão dos processos subjetivos. Significa dizer que a responsabilidade não é apenas um modo de agir, mas um modo de ser: trata-se de uma forma de compreender o papel do ser humano no mundo e de priorizar os processos que concorram para a sua efetivação como um ser autêntico. É precisamente essa autenticidade que, como vimos, encontra-se ameaçada pela biotecnologia e pelos projetos melhoristas, como aqueles defendidos pelo transumanismo.

⁴ Sobre como a educação pode contribuir para a promoção de um “estilo de vida” mais responsável a partir de Hans Jonas, ver (Oliveira e Souza, 2021).

Se a nossa é uma civilização tecnológica – marcada pelo domínio e pelo avanço das tecnologias, pelo seu impacto nas relações sociais e culturais, e, sobretudo, pela mudança na concepção de natureza humana (perante o rompimento das antigas fronteiras entre o natural e o artificial e mesmo, como vimos, no projeto de moldar ou reformar a natureza humana por meio da medicina, da genética, da inteligência artificial ou da cibernética) –, então a filosofia de Hans Jonas pode contribuir para que ela seja também uma civilização responsável.

Referências

- Ferry, L. (2016). *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*. Paris: Plon.
- Fuller, S. e Lipinks, V. (2014). *The proactionary imperative. A foundation for Transhumanism*. Basingstone: Palgrave Mamillan.
- Hauskeller, M. (2016). *Mythologies of transhumanism*. London: Palgrave Macmillan.
- Hottois, H. (2015). Abhumain. In: G. Hottois, J.-N. Missa e Perbal, L. (Orgs.), *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme. L'humain et ses prefixes* (pp. 15-17). Paris: Vrin.
- Jonas, H. (2001). *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. (Trad. Illana Giner Comín). Madrid: Catarata.
- Jonas, H. (2006). *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. (Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez). Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUCRio.
- Jonas, H. (2013). *Técnica, medicina e ética. Sobre a prática do princípio responsabilidade*. (Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF). São Paulo: Paulus. (Col. Ethos).
- Latour, B. (2020). *Onde aterrar? – Como se orientar politicamente no Antropoceno* (Trad. Marcela Vieira. Posfácio e revisão técnica de Alyne Costa). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Nolan, C. (2023). *Oppenheimer*. Filme. Estados Unidos: Syncopy, Universal Pictures.
- Oliveira, J. (2017). Um Adão biotecnológico: sobre a secularização dos antigos ideais religiosos pelo trans-humanismo. *Revista Pistis & Práxis: teologia e pastoral*, 9, 861-886.
- Oliveira, J. (2021). Transformatio ad optimum: medicina estética e transumanismo. *Revista Persona y derecho*, 84, 99-118.
- Oliveira, J. (2023). *Moeda sem efigie. A crítica de Hans Jonas à ilusão do progresso*. Curitiba: Kotter editorial.
- Oliveira, J. e Lopes, W. E. S. (Org.) (2020). *Transumanismo: o que é, quem vamos ser*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul.

- Oliveira, J. e Souza, G. (2021). Paulo, Francisco e Jonas: um educador, um papa e um filósofo em diálogo sobre Educação e Responsabilidade. In: V. Borges, e P. Mesquita (Orgs.). *Paulo Freire: Filosofia, Linguagem, Educação e Sociedade*. Curitiba: CRV.
- Oliveira, J. e Souza, G. (2022). Por uma esperança responsável: Hans Jonas e o futuro da humanidade. In: V. Borges, G. Souza, B. R. Zanello (Orgs.). *Movidos pela Esperança*. Curitiba: CRV.
- Sandberg, A. (2015). Transhumanism and the Meaning of life. In: C. Mercer, T. J. Trothen, (Orgs.). *Religion and transhumanism: the unknown future of human enhancement* (pp. 3-22). Santa Bárbara: Praeger.