

DOSSIER

Niilismo e tecnologia¹

Nihilism and technology

Jelson Roberto de Oliveira²

RESUMO

O presente artigo analisa a relação entre niilismo e tecnologia a partir das intuições do filósofo judeu-alemão Hans Jonas. Para tanto, partimos de uma consideração do niilismo na sua forma incompleta como tentativa de negação da realidade mundana e humana, atitude que doa à tecnologia um papel de retirar o humano do mundo, seja por meio de uma fuga da Terra, seja por meio das hipóteses pós e transumanistas, baseadas na obsolescência do corpo. Examinam-se as teses que fazem da tecnologia tanto um problema filosófico quanto ético, na perspectiva de que a ética deve ser uma espécie de complemento (um “poder sobre o poder”) da tecnologia. Para tanto, ela assumiria um novo papel: por meio da responsabilidade, contribuir para projetar adequadamente o prognóstico do futuro e, ao mesmo tempo, promover modos de vida ecologicamente adequados, baseados na frugalidade e na continência.

Palavras-chave: niilismo, tecnologia, responsabilidade, Hans Jonas.

ABSTRACT

This paper analyzes the relationship between nihilism and technology based on the intuitions of the Jewish-German philosopher Hans Jonas. To do this, we start from a consideration of nihilism in its incomplete form as an attempt to deny worldly and human reality, an attitude that gives technology a role of removing the human from the world, either through an escape from the earth or through post- and transhumanist hypotheses, based on the obsolescence of the body. The theses that see technology both as a philosophical and an ethical problem are examined from the perspective that ethics must be a kind of complement (a “power over power”) to technology. To this, it would take on a new role: through responsibility it will help to adequately design the prognosis of the future and at the same time promote ecologically appropriate lifestyles based on frugality and continence.

Keywords: nihilism, technology, responsibility, Hans Jonas.

¹ O presente artigo é produto de pesquisa desenvolvida com o apoio do programa de Produtividade em pesquisa da Fundação Araucária.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Rua Imaculada Conceição, 1155, 80215-901. Curitiba, PR, Brasil. Email: jelsono@yahoo.com.br.

Introdução

O que o autoproclamado *media theorist* Douglas Rushkoff relata em seu artigo *Survival of the Richest: The Wealthy are Plotting to Leave Us Behind* não serve apenas como um retrato de como a elite econômica está pensando a vida no futuro, mas, sobretudo, de como a tecnologia representa uma nova tentativa de fuga do mundo e de negação da existência no planeta Terra. Em outras palavras, os sonhos futuristas baseados no avanço da tecnologia não só estão baseados [1] num novo dualismo de tipo gnóstico (cujo polo negativo é a humanidade e o mundo tal como se apresentou até aqui através das eras da evolução), mas também representam [2] uma tentativa de cura da humanidade, não de algo que ela *tem* (como um defeito ou desajuste), mas do que ela é (ontologicamente falando); e [3] uma tentativa de fuga do planeta enquanto lugar existencial, seja por meio de novas definições para o corpo, com o *upload* da mente em receptáculos mais “eficientes”, por exemplo, seja pela possibilidade de vida em outros planetas. Tudo isso, que antes era apenas ficção científica, torna-se agora uma promessa do “Prometeu definitivamente desacorrentado ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável” (PR³, Prefácio, p. 21) cujo poder é celebrado de forma inédita tanto quanto irresponsável, na medida em que não são incluídas nas suas projeções as ameaças e os perigos decorrentes da atuação sempre ambivalente da tecnologia.

No presente artigo pretendemos analisar como essas posições recuperam a base niilista da cultura ocidental, cujos primórdios foram identificados por Hans Jonas no gnosticismo antigo e no existencialismo contemporâneo e que nós, agora, podemos reconhecer na dinâmica tecnológica que pretende deixar o mundo e aspectos característicos da humanidade para trás, em benefício do *Enhancement Project* que promete melhorar ou aperfeiçoar as condições gerais da vida, com altíssimo custo para aquilo que poderíamos chamar de condição humana no *cosmos*.

O niilismo como negação

Para Stanley Rosen, “o niilismo é fundamentalmente uma tentativa de superar ou repudiar o passado, em nome de um futuro desconhecido, incognoscível e, mesmo assim, esperado” (1995, p. 197). Essa negação do passado revelou-se, como se sabe, desde que o conceito de niilismo foi descoberto pela literatura russa e passou à filosofia pelas tintas nietzschianas, como crise dos valores supremos, mas, sobretudo, como negação do mundo e da existência humana, demasiado humana. Como movimento negativo, uma das bases do niilismo é a reiterada tentativa de fugir do mundo, em benefício dos valores supremos. Tal perspectiva, na filosofia de Nietzsche,

é caracterizada como niilismo incompleto (*der unvollständige Nihilismus*), precisamente aquele que, diante da crise dos fundamentos, prefere a negação da vida e a busca por uma outra forma de metafísica, tal como aquela que encontramos na tecnologia. É esse tipo de niilismo que Rosen tem em mente quando afirma que “o perigo implícito dessa tentativa [de superar o passado] é que ela parece necessariamente conduzir a uma negação do presente e elimina o terreno sobre o qual o homem deve permanecer para poder executar o processo de transformação histórica – ou mesmo somente para testemunhá-lo” (1995, p. 197).

Colonizar outros planetas, reverter o processo de envelhecimento, transferir as mentes a supercomputadores, dominar as emoções ou curar da morte estão entre as esperanças que escondem uma tentativa de fuga característica desse tipo de niilismo incompleto: um espírito de negação da realidade terrena e corpórea em benefício de outra instância, considerada mais perfeita e adequada. Tal perspectiva ampara-se em um neognosticismo, ao considerar o mundo como uma prisão da ignorância contra o qual se deve lutar com todas as forças, com ajuda da tecnologia. Não se trata, nesse caso, de melhorar o lugar onde a vida humana se desenvolveu até agora ou de salvar o planeta do grande colapso ambiental que se avizinha, mas de sair daqui o mais rápido possível. Tal perspectiva coloca em outra dimensão o que até agora conhecíamos como dilemas éticos, posto que todos os conjuntos de normas e valores foram formulados tendo em vista a vida no planeta Terra, por organismos cuja existência sempre dependeu de um corpo e das condições que ele requer para subsistir. É desse tipo de garantia que sempre se tratou, seja quando pensamos nas tarefas da tecnologia, seja quando levamos em conta os desafios da ética na construção de uma vida boa – boa, afinal, aqui, na Terra, com esta determinada formação fisiopsicológica. Nenhuma das antigas ideias de transcendência que orientaram os sonhos da humanidade desde os primórdios chegou perto desse tipo de devaneio: “transcender inteiramente a condição humana e isolar-se do perigo hoje real das mudanças climáticas, aumento do nível do mar, migrações em massa, pandemias globais, pânico e esgotamento de recursos. Para eles, o futuro da tecnologia tem a ver com uma única coisa: escapar” (Rushkoff, 2019). A ideia é deixar para trás o desastre ambiental, a agitação social que ele causará, alguma explosão nuclear que venha a destruir o mundo tal como o conhecemos, a elevação do nível do mar, a difusão de vírus incontroláveis, epidemias e outras tragédias que exigirão, no final, a evacuação completa. A saída de emergência, nesse caso, só poderá ser acessada por uma parcela muito pequena, capaz de pagar pelos pretensos e eventuais benefícios.

Um tal cenário, recentemente descrito por David Wallace-Wells, no seu *Terra inabitável: uma história do futuro*, traduz o perigo da tecnologia e, ao mesmo tempo, a sua tarefa nova: corrigir os erros, alterar os rumos e providenciar uma alternati-

³ Nesse trabalho usaremos as siglas convencionais para a citação da obra de Hans Jonas: PR (*O princípio responsabilidade*); PL (*The Phenomenon of Life*); PE (*Philosophical Essays*); TME (*Técnica, medicina e ética*); PSD (*Pensar sobre Deus e outros ensaios*).

va para que a vida humana seja possível, para todos, democraticamente, nesse planeta, o único conhecido que pode oferecer as condições para a vida. A mera perspectiva de uma existência fora daqui e independente dessas condições parece tão estranha que seria necessário reavaliar o próprio conceito de vida e de ser humano, em um sentido radical. Diante disso, é como se nos jogássemos em um abismo apenas com a esperança de conseguirmos bater as asas que acabamos de conquistar.

Rushkoff destaca o fato de que a tecnologia se tornou uma espécie de privilégio de classe, deixando para trás a tendência de democratização dos saberes e acessos que parece tê-la marcado nos anos 1990. Nenhum valor coletivo tem lugar quando a meta de sobrevivência pessoal baseada unicamente no preço e no lucro passa a orientar a atividade tecnológica. E isso se torna mais grave quando os novos problemas trazidos pela tecnologia ofuscam as perguntas fundamentais que dizem respeito aos verdadeiros dilemas da humanidade, entre os quais está salvá-la de si mesma. Enquanto nós perguntamos sobre a licitude e a possibilidade de realizarmos um transplante de cabeça ou de implantarmos um *chip* para controle das emoções, deixamos de lado questões cotidianas que dizem respeito à vida de milhões de pessoas que são afetadas pelo atual avanço da tecnologia. Em outras palavras, esquecemos suas vítimas. E o problema é que, quanto mais são ignoradas, mais elas crescem em número e mais grave se torna a sua situação existencial. E com tal agravamento, mais cresce o seu oposto: o isolacionismo virtual e o desejo de fuga. A tecnologia, agora, tornou-se o salva-vidas da elite que pode pagar por ela, embora possa não haver final feliz para ninguém. Todos sabem que já fomos longe demais, lembra Rushkoff. Por isso não há mais outra alternativa senão a fuga.

A carga niilista da tecnologia

Quando pensou tais questões, em meados do século XX, Hans Jonas provavelmente não imaginava que chegaríamos a esse ponto da história com o acúmulo de tantos danos e a projeção de tantos outros, em excessiva magnitude. Isso, contudo, não o impediu de realizar um diagnóstico contundente do avanço do poder tecnológico e dos prejuízos da civilização tecnológica na sua relação de *hostilidade* ou de *indiferença* com o meio ambiente. Embora não tenha desenvolvido uma “filosofia da tecnologia” propriamente dita, em termos estruturados e completos, ele forneceu as suas principais orientações, a partir de três perspectivas: uma análise formal, um exame substancial e uma terceira perspectiva de tipo axiológica – segundo as palavras do autor, as duas primeiras seriam analíticas e a terceira, valorativa. Para o filósofo, “dado que ela [a técnica] se converteu em um problema tanto central quanto premente de toda a existência humana sobre a terra, já é um assunto de filosofia e é preciso que exista alguma coisa como uma filosofia da tecnologia” (TME, p. 25).

Isso significa que uma filosofia da tecnologia deveria primar pelo reconhecimento da técnica como um problema filosófico e ético (já que tem a ver com um tipo de poder e

com um modo de vida), partindo de uma descrição do fenômeno e chegando a uma análise das suas condições abstratas de movimento, das suas apresentações concretas e cotidianas por meio dos dispositivos e processos por ela engendrados e de uma avaliação ética de suas consequências. Do ponto de vista *formal*, a técnica seria caracterizada por uma “empresa coletiva continuada que avança conforme ‘leis de movimento’ próprias” (TME, p. 25) e, do ponto de vista *substancial*, a tecnologia “consiste nas coisas que aporta para o uso humano, o patrimônio e os poderes que confere, os novos objetivos que abre ou dita e as próprias novas formas de atuação e conduta humanas” (TME, p. 26). Note-se que Jonas faz uma distinção clara entre a técnica e os seus dispositivos (que ele classifica como tecnologia), para expressar que a técnica é o *background* da tecnologia, mas, ao mesmo tempo, na era moderna, ambas se articulam em torno desse “conjunto abstrato” cujos usos concretos e efeitos diretos alteram a vida humana. A tecnologia, afinal, seria um “poder incrementado em atividade permanente” (TME, p. 34).

Assim, se a técnica pré-moderna era orientada pelos objetivos e necessidades do “negócio da vida” (TME, p. 27), cuja “saturação tecnológica” levava facilmente à satisfação, a técnica moderna, ao contrário, está marcada por um desequilíbrio e um desligamento entre objetivos pré-fixados e os meios para alcançá-los, pela difusão imediata das inovações tecnológicas, motivada pela “pressão da competição” (TME, p. 30) e pelo impulso incerto do progresso técnico que produz o automatismo de sua aplicação. A importância da tecnologia na vida moderna é resumida, afinal, com uma afirmação lapidar: “Se Napoleão dizia: ‘a política é o destino’, hoje bem se pode dizer: ‘a técnica é o destino’” (TME, p. 32). Como parte do processo de autoafirmação própria do tipo de vida que é a humana, a técnica se transformou de vocação (era pré-moderna) em um “infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo” em busca do domínio total do mundo como “realização de seu destino” (PR, p. 43), sob a sedução das utopias nascidas da era moderna. Assim, aliada à ciência, a técnica colocou “o saber a serviço da dominação da natureza” (PR, p. 233) conquistando poderes inéditos em magnitude, mas também em ambivalência e, portanto, de riscos.

Jonas faz uma descrição histórica das fases da tecnologia moderna a partir da mecânica, passando pela química, pelo uso das máquinas (que de meios de produção se tornam logo “bens de capital”), pela eletricidade e pela cibernética, até chegar à biotecnologia. Ora, para o autor, a filosofia da tecnologia não deveria se amparar apenas em uma análise da técnica nesses termos, mas, ao contrário, deveria incluir também uma leitura de seus mecanismos e dispositivos, do ponto de vista de seu poder de influência sobre o mundo, ou seja, a partir do ponto de vista ético. Para tanto, o segundo capítulo de sua obra trata precisamente de levantar cinco aspectos que dizem respeito à técnica como objeto da ética: a ambivalência de seus efeitos (dificuldade de definir o que é bem e mal), a inevitabilidade de sua aplicação (saber e fazer se articulam diretamente), as novas dimensões de espaço e tempo (dificuldade

de definir até onde no tempo e no espaço se prolongam os seus efeitos), o rompimento com o antigo antropocentrismo (já que a ameaça atinge não apenas a humanidade, mas todos os organismos vivos) e a emergência da questão metafísica (já que a técnica recoloca de novo a questão sobre “por que o Ser e não antes o nada”, ou seja, se podemos destruir todos os seres vivos, quais são as justificativas da interdição dessa hipótese). Esses aspectos exigem que a filosofia da tecnologia se aproxime das questões éticas a fim de formular adequadamente o seu problema. A ética, portanto, seria uma espécie de complemento da descrição histórica e da análise filosófica.

Para Jonas, influenciado por Heidegger, a tecnologia é um produto da “vontade de *ilimitado* poder” (TME, p. 34)⁴ que atua como vontade de domínio por parte do ser humano moderno sobre o mundo à volta e que, depois da morte de Deus (ou seja, do fim dos fundamentos e dos valores supremos), não tem outra alternativa senão atuar sobre o mundo, reconhecido agora como uma mera “ocasião” para o exercício de seu poder. Além disso, a morte de Deus deixou o homem desamparado do ponto de vista ético, fato que, somado à negação da teleologia no âmbito da natureza, fechou o homem em um subjetivismo ético, a única fonte a partir da qual seria possível ainda a formulação de alguma norma para a conduta. Ocorre que, ao contrário disso, a falta de referência extrínseca gerou um liberalismo total e um relativismo moral que serviu de salvo-conduto para as ações de exploração da natureza. Em outras palavras, sem Deus e sem um mundo ao qual deva algum tipo de respeito (posto que só ele é o reino dos fins), o ser humano atirou-se na aventura tecnológica como única ocupação, desprovido de qualquer orientação sobre o que lhe estava autorizado e o que era vedado. É esse o processo pelo qual a tecnologia se tornou esse “Prometeu desacorrentado”: sem norma moral, tudo está permitido. Nas contundentes palavras de Jonas: “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” (PR, p. 65).

Velle nihil: negação destruidora

O niilismo, contudo, é um niilismo de tipo atuante na medida em que ele é já um poder e um querer que se revela como vontade de destruição, como *velle nihil*, ou seja, como um “querer o nada, a destruição de tudo” e que é, afinal, segundo Léo Strauss, uma “vontade de autodestruição” (2004, p. 35) cujo símbolo máximo é a guerra moderna, apoiada tecnologicamente em vista de uma negação da civilização, que se revela como vontade destrutiva de tudo o que tem significado moral, em nome de uma liberdade absoluta: “O niilismo alemão deseja a destruição da civilização moderna na medida em que a civilização moderna tem uma significação *moral*” (Strauss, 2004, p.

36). Em outras palavras, dado que a ideia de civilização encarna a ideia de um significado moral da existência, então o niilismo empenha-se em destruir a civilização, em vista da negação radical das normatizações, estabelecendo uma ruptura definitiva entre a ética e a tecnologia, na medida em que esta se transforma em instrumento de luta contra aquela. A tecnologia mostra-se, afinal, “incapaz de dizer outra coisa que ‘Não!’” (2004, p. 43), na medida em que ela se desvencilhou da necessária reflexão ética que evitaria o seu uso para tais fins negativos.

Hans Jonas, assim, revelou, desde seus primeiros estudos, o caráter niilista que atravessa a cultura ocidental, alcançando a filosofia existencialista moderna de seu mestre Martin Heidegger. A análise do vocabulário e dos textos, por meio daquilo que seria o método oferecido pela analítica existencial, funcionou em dois sentidos: tanto para analisar os movimentos gnósticos que estiveram na base do cristianismo primitivo (Jonas o faz por meio da análise da mitologia gnóstica e da chamada filosofia mística dos primeiros três séculos da era cristã) quanto para realizar uma interpretação do próprio cenário do qual um tal método surgiu, ou seja, do existencialismo, tido pelo filósofo alemão como uma expressão do niilismo que se manifesta como sentimento de estranhamento do homem diante do mundo. A diferença é que, no niilismo gnóstico, o homem se relacionava com o mundo por meio da *hostilidade*; e, no niilismo existencialista, ele assume uma relação de *indiferença*: de um lado, luta-se *contra* o mundo; de outro, luta-se *no* mundo, embora em ambas as situações o que esteja em jogo é uma tentativa de fuga do mundo tal como ele se apresenta, tentativa essa baseada em um descontentamento e uma insatisfação, descritas por meio da angústia e do estrangeirismo que transformam o mundo em uma prisão na qual os seres humanos vivem na ignorância. Se antes tal ignorância era superada pelo envio de um mensageiro capaz de acordar a humanidade de seu sono por meio da *gnose*, agora tal função é exercida pela tecnologia, a única capaz de nos retirar da prisão por meio das novas possibilidades de controle sobre a natureza, algo que pode ser considerado como um produto daquela relação de indiferença em relação ao mundo, assumida pelo homem que já não conta mais com a orientação dos valores supremos (já que Deus está morto) e encontra-se sozinho diante do mundo, atuando em liberdade plena. Nesse cenário, a tecnologia é o único instrumento que resta, capaz de oferecer alguma saída da ignorância e escuridão representada pelos desígnios de uma natureza sem finalidade, entregue à ação descontrolada do ser humano. É ela, portanto, que assume o papel antes representado pela *gnose*: elevar o homem acima dele mesmo e do mundo.

Não é por outro motivo, portanto, que adentramos naquele cenário descrito por Rushkoff: cabe à tecnologia encontrar meios que nos livrem da indigência do corpo (sua dependência do meio, seu envelhecimento e sua morte, agora considerada como um defeito do orgânico) e que nos possi-

⁴ Para Jonas, 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” (TME, p. 34).

bilibem uma vida em outros planetas, deixando para trás os limites impostos pela natureza terrestre, cuja vulnerabilidade e esgotamento já não importam, tanto quanto não interessam os assuntos ligados ao uso ético e controlado da atividade técnica em vista da preservação das condições de vida no planeta. Ao contrário, dada a emergência, é preciso utilizar livremente todas as capacidades para alcançar esse fim. Caminha-se, portanto, cada vez mais, para a destruição do atual cenário da vida em vista da perspectiva de uma nova vida, plenamente liberta das imposições da dependência natural, nem que para isso seja necessário deixar para trás também boa parte daquilo que constituiu a humanidade ao longo das eras evolutivas. Nesse sentido, estamos diante do *fim do mundo*, ou de *fins de mundos* tais como os compreendemos até agora.

Síndrome tecnológica

Estamos diante de uma nova “síndrome”, ou seja, de um conjunto de sinais e sintomas que despertam insegurança e medo naqueles que atentam para os rumos que se abrem à frente e cujas evidências, se não estão claras para todos, manifestam-se indiretamente em fenômenos e discursos cotidianos por meio de projeções do pós e do transumanismo, movimentos que se articulam em torno das possibilidades oferecidas pelo último degrau da tecnologia, a chamada *revolução 4.0*, que articula pelo menos quatro áreas: a biotecnologia, a nanotecnologia, a infotecnologia e as ciências cognitivas. Atuando em conjunto, esses quatro ramos do saber formam uma convergência tecnológica, acentuando possibilidades antes inimagináveis de alteração da vida e de seus cenários, entre as quais estão a manipulação genética, o prolongamento da vida, o controle dos comportamentos e emoções, o aumento das capacidades cognitivas, o *upload* da mente, o desenvolvimento de supercomputadores e da inteligência artificial e uma gama imensa de novidades nos campos da vida prática, que vão do uso de equipamentos domésticos até a utilização de *sex robots* que prometem mudar radicalmente a sexualidade, passando, obviamente, por todos os novos poderes da medicina, assumida não mais como atividade de cura (devolver um corpo ao seu estado natural), mas de aprimoramento (incluir em um corpo capacidades que ele não tinha naturalmente).

Quase sempre recuperando um antigo dualismo entre corpo e alma, as ciências cognitivas empenham-se em promover um diagnóstico completo das atividades mentais, a fim de estabelecer os critérios para que o corpo físico, visto simplesmente como um reservatório da mente, possa finalmente ser deixado para trás, em nome de corpos cujos materiais não estejam suscetíveis às condições atmosféricas reduzidas ao planeta Terra, possibilitando, por exemplo, vida em outros planetas (pois estariam livres da necessidade de oxigênio e alimentação) ou viagens e povoamento do espaço (posto que não envelheceriam no trajeto). O fundo ideológico e/ou utópico dessas ideias, como resta claro, é a insatisfação com a condição atual, uma angústia que, em vez de levar a uma maior responsabilidade para com a Terra, enquanto território

de vida, acaba por justificar a sua destruição. Se a guerra queria destruir a civilização porque essa representava os axiomas morais tidos como dispensáveis, agora as tentativas da convergência tecnológica querem destruir o planeta, como imagem do lugar que, no conjunto da vida, exige a responsabilidade como resposta do ser humano, aquele que, segundo Jonas, é o único capaz de uma tal coisa. E se pode, deve.

Os “freios voluntários” da ética

Ora, se a tecnologia serviu de instrumento para a negação da moral, na forma daquele niilismo destrutivo que a guerra consolidou, então caberia à filosofia da tecnologia revelar essa face e dar a compreender as bases dessa relação. Em outras palavras, o tema do niilismo se apresenta como um tema central da filosofia da tecnologia, na medida em que esta assume a tarefa de compreender como e por quais motivos o poder tecnológico vem sendo assumido como um dos mais importantes fenômenos da história humana. Para Borgmann (2005, p. 85), “a filosofia da tecnologia abre nossos olhos para a injuriosa indiferença da tecnologia para com a aquisição e manutenção das virtudes”. Ora, tal tarefa foi assumida por Hans Jonas, para quem a tecnologia, como um poder sempre de novo incrementado e em atuação constante, precisa caminhar de mãos dadas com a ética, como ciência do agir, ou seja, como reflexão sobre o uso do poder que, como é o caso, não se desconecta já do fazer (o poder da tecnologia é sempre poder em atuação).

Nessa perspectiva, à filosofia da tecnologia deveria ser acrescentada uma ética, como seu complemento necessário, a fim de evitar as duas posições radicais (e, de alguma forma, ingênuas) com a qual a tecnologia é tratada, seja a tecnofilia, seja a tecnofobia, assumidas sucessivamente, nas palavras de Borgmann, como instrumentalismo e como determinismo: “O instrumentalismo supõe que estamos no completo controle da tecnologia. O determinismo afirma que não temos controle algum. O que necessitamos é uma teoria da tecnologia que seja correta assim como reveladora, e que clarifique nossa implicação com a tecnologia.” Tal correção, portanto, exige uma posição intermediária, capaz de lidar com a ambiguidade desse fenômeno. Isso porque a tecnologia assume uma dimensão existencial inédita na vida moderna, cujos temas antes estavam sob os auspícios da religião e da filosofia, prometendo liberdade, prosperidade e felicidade em graus inéditos e com uma impressionante história de êxitos. E, com isso, ela deve ser considerada uma “forma de cultura diretamente implicada em nosso fracasso para perseguir a excelência cultural assim como na futilidade de nossa busca pela felicidade” (Borgmann, 2005, p. 94).

Ora, essa é a tarefa assumida por Hans Jonas ao propor uma ética para a civilização tecnológica baseada no princípio responsabilidade. Um tal princípio, além de estar baseado em um diagnóstico do avanço da tecnologia a partir do século XVII e da fragilidade da vida diante dos novos poderes, oferece uma alternativa tanto à hostilidade quanto à indiferença e, nessa perspectiva, também ao niilismo, na medida em que aquelas seriam, conforme descrevemos anteriormente, expressões

de uma negação do mundo. Ao propor, em *The Phenomenon of Life*, uma reinterpretação do fenômeno da vida a partir de um monismo integral que superasse tanto o dualismo quanto os dois monismos posteriores, o materialismo e o idealismo, o filósofo pretendeu romper com a perspectiva que separou decisivamente o homem da natureza e que retirou desta qualquer ideia de finalidade. Para Jonas, tais perspectivas são incompletas e inconsistentes, além de atuarem a favor daquele niilismo tecnológico que surge simultaneamente. A questão de Jonas é que a vida tem sido tratada pela via do que ele chama de “ontologia da morte”, que diz respeito a uma visão materialista que transformou o morto em medida de conhecimento da vida: só o morto torna-se conhecível e o cadáver (matéria inerte) passou a servir de regra para o resto, deixando a vida como um “enigma sem solução” (PL, p. 21), e sua busca pela uniformidade explicativa riscou aquele “algo mais” da atividade espiritual que lhe era própria reduzindo-a à sua materialidade explicável. É assim que o morto oferece o único modelo aceito, “cujas leis gerais constituem a regra de toda compreensão” (PL, p. 22). O niilismo, então, se desdobra em ciência: “Nosso pensamento encontra-se hoje sob o predomínio ontológico da morte” (PL, p. 22). Para vencer essa perspectiva redutivista, Jonas propõe um tipo de filosofia que é, segundo as suas próprias palavras, ao mesmo tempo uma “filosofia do organismo e uma filosofia do espírito” (PL, p. 11). Isso significa que, sem negar a dualidade da vida, ele recusa o dualismo como forma de explicação do fenômeno, para reconhecer que desde quando a vida entrou no campo do existente, ou seja, desde que os organismos aparecem na história da matéria, eles já carregam algum tipo de atividade interior, obviamente em graus que vão se diferenciando ao longo da evolução, partindo do metabolismo e passando pela sensação, percepção, emoção, mobilidade e racionalidade. Jonas chama essa ascensão de “liberdade”, para explicitar a ideia de que os atos de liberdade, até então compreendidos como prerrogativa humana, não são mais do que formas de relação da vida com o meio ambiente, uma relação que é tanto mais livre quanto mais precária, vindo a consolidar-se como uma “liberdade necessária”, segundo a qual a vida *deve* sair de si mesma, arriscar-se no meio, transcender-se em direção ao mundo, para persistir na existência.

Essa “atitude” dos organismos vivos é considerada por Jonas como uma tendência autoafirmativa, como uma finalidade da vida que busca, em todas as ocasiões, a si mesma, a sua própria afirmação. “A finalidade da vida”, como bem lembra Pinsart, “é manter constantemente sua existência precária e vulnerável, de retardar seu desaparecimento” (2002, p. 97). Nesse caso, em vez de deixar a vida ou de fugir do mundo, os organismos tendem à sua afirmação, tentando encontrar constantemente as condições para sua permanência, embora tal permanência seja sempre e cada vez mais marcada pela incompletude e pela interdependência. Porque diz *sim* a si mesma, a vida é um fenômeno de tipo antiniilista, precisamente porque recusa a sua *negação* (que é a morte, o não-ser) em nome de uma afirmação. Ora, se a vida quer viver, Jonas conclui que viver é algo que pode ser considerado um *bem*, caso

contrário a vida, por onde quer que ela se manifestasse, seria orientada pelo desejo de morte – o que não acontece, segundo a biologia filosófica desenvolvida por Jonas. Se é um *bem*, a vida tem um *valor*, pois tudo o que é *bom*, *vale*.

Na longa história evolutiva da vida, apenas um ser pode reconhecer esse *valor*, embora todos os demais o pratiquem: coube ao homem, como o ápice da evolução, devido à sua “posição especial” compreender a “continuidade da descendência” que interdita o dualismo que separa o espírito humano das demais formas de vida. Tratar-se-ia, assim, de evitar “o edifício de Descartes” para mostrar como seria “injustificável negar graus proporcionais de espírito às formas antepassadas mais próximas ou distantes e com ele a qualquer escala da animalidade” (PSD, p. 21). Uma tal perspectiva, assumida em contraposição às correntes científicas e filosóficas que caracterizam a modernidade, chama atenção para o fato de que, embora esteja articulado com o todo da vida, o ser humano ocupa um lugar especial porque só ele pode compreender a sua posição e, como um resultado disso, exercer aquilo que lhe é próprio: a *responsabilidade* que deriva de sua própria liberdade, na medida em que a relação estabelecida com o mundo, produzida pela sua carência e fragilidade, faz com que o ser humano se enriqueça interiormente. Jonas explica essa relação do vivo com o meio de “princípio da mediaticidade” (PL, p. 105), segundo a qual quanto mais carente e frágil, mais o organismo se abre ao mundo e quanto mais aberto ao mundo, mais liberdade tem, mas também muito mais risco. No exercício dessa liberdade arriscada e necessária, ele também se enriquece interiormente. É por isso que animais são mais “ricos” interiormente falando do que as plantas: enquanto estas são mais “perfeitas” porque sua condição de abertura para o mundo é menor, os animais são mais “pobres” porque dependem mais da relação com o mundo, embora seja isso também que exija maior desenvolvimento de sua interioridade, por meio da percepção, memória, emoção, locomoção e, no caso do animal humano, racionalidade.

Dessa perspectiva, a responsabilidade é uma resposta àquele processo de desmundanização vivenciado tanto no gnosticismo quanto no existencialismo, cujos reflexos alcançam a tecnologia contemporânea, como uma marca niilista de fuga do mundo: ao partir de um sentimento de compromisso com a vida em geral e as condições para sua subsistência, a responsabilidade ética leva a uma afirmação radical do ser humano em sua coparticipação com os demais organismos, no espaço planetário da Terra. A responsabilidade é o cuidado que torna o planeta habitável, agora e no futuro, para os seres humanos e para toda a natureza. Porque remete a conceitos que visam a preservação das espécies, a garantia do equilíbrio energético, a proteção dos bens naturais em geral e a autenticidade da vida humana, o princípio responsabilidade orienta-se por uma capacidade de previsão das consequências da ação tecnológica em vista de que sejam evitados. Ao contrário do que ocorre na utopia do progresso técnico, que tem dirigido a sociedade moderna, a responsabilidade exige uma “heurística do temor” (PR, p. 70), definida por Jonas como uma capacidade de despertar um sentimento de responsabilidade prévio ao ato. Trata-se de

dar preferência para o diagnóstico negativo a fim de que a imaginação do mal futuro possa despertar um sentimento capaz de evitá-lo. *In dubio pro malo*. Um tal prognóstico estaria amparado em uma “futurolgia comparativa” (PR, p. 70), ou seja, em uma reunião de saberes e disciplinas que, a partir de cada uma das suas áreas, pudessem oferecer uma visão mais aproximada possível das consequências futuras da ação tecnológica.

Considerações finais

A relação entre niilismo e tecnologia, conforme vimos, remete tanto a uma questão de cunho ontológico (a compreensão da técnica como um exercício sem finalidade, verdade ou unidade de compreensão) quanto ética (na medida em que ela se apresenta como uma tentativa de negação da realidade mundana e humana e como fuga da natureza). Nessa perspectiva, o niilismo é compreendido a partir da sua perspectiva de incompletude, ou seja, como recusa da afirmação vital e como criação de uma suprarrealidade, seja por meio da fuga do mundo, seja da evasão do corpo orgânico, conforme as tentativas do movimento pós e transumanista.

Como alternativa, a teoria ética da responsabilidade proposta por Hans Jonas não só acredita que a filosofia da tecnologia demanda um complemento ético, como prevê um novo papel para a tecnologia: contribuir para a realização de um diagnóstico o mais preciso possível que pudesse impor “freios voluntários” (PR, p. 21) ao afã tecnológico. Tratar-se-ia de imaginar os “efeitos distantes” (PR, p. 70) da tecnologia e imaginar o futuro por meio de uma projeção cientificamente instruída das consequências das ações dos homens no presente. Nessa perspectiva, em vez de uma utopia cega, a tecnologia deveria fornecer os dados para um prognóstico segundo o qual o futuro é interpretado por meio do mal, ou seja, dando preferência ao prognóstico negativo. Nesse sentido, a futurolgia se torna uma “futurolgia da *advertência*” (PE, p. 136) com o fim de fazê-la diferenciar-se da “futurolgia do desejo *imaginado*” (PE, p. 136) que orienta a tradição utópica.

Por fim, a tecnologia deveria ser redesenhada segundo os interesses dos organismos vivos e de toda a natureza: pensada a partir da ética, ou seja, de um “poder sobre o poder”; a tecnologia deveria orientar-se pela responsabilidade, assumindo a tarefa de preservação das condições da vida no planeta. Longe da tecnofobia que lhe foi erroneamente imputada, Hans Jonas propõe uma nova função para a ciência e para a técnica: não apenas analisar o fato ocorrido (como tem sido até agora), mas antever o possível e o provável e propor maneiras de evitá-lo. Além disso, caberia à tecnologia a difusão e promoção de modos de vida ecologicamente adequados, baseados na contenção, na frugalidade, na humildade, na austeridade, na continência, na moderação, no comedimento, na modéstia e na prudência. Se até agora a tecnologia fomentou os hábitos de consumo, com produtos descartáveis e ambientalmente inadequados, caberia a ela promover a “*frugalidade* em nossos hábitos de consumo” (TME, p. 77). Jonas sabe, contudo, que é fácil fazer dieta em tempos de escassez. O nosso, contudo, é um tempo de abun-

dância. Agora, o discurso da frugalidade é mais difícil de ser implementado: “Estariamos, portanto, ante um valor bem antigo, e só recentemente tornado antiquado. Continência (*continentia*) e temperança (*temperantia*) foram, durante épocas no Ocidente, virtudes obrigatórias da pessoa” (TME, p. 77), agora substituídas pela “gula” até então “escrita com maiúsculas no catálogo eclesiástico dos vícios” (TME, p. 77).

À tecnologia, orientada eticamente, cabe a tarefa de evitar a catástrofe.

Referências

- BORGMANN, Albert. 2005. La tecnología y la búsqueda de la felicidad. *Revista CTS*, 2(5):81-93.
- JONAS, Hans. 2010. *Gnosi e spirit tardoantico*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Bonaldi. Milano, Bompiani, Col. Il Pensiero Occidentale.
- JONAS, Hans. 2006. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro, Contraponto / Ed. PUCRio.
- JONAS, Hans. 2004. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, Vozes.
- JONAS, Hans. 1998. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. Angela Ackermann. Barcelona, Herder.
- JONAS, Hans. 2010. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. New York, Atropos Press.
- JONAS, Hans. 2013. *Técnica, medicina e ética: Sobre a prática do princípio responsabilidade*. Tradução do Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo, Paulus. (Col. Ethos).
- JONAS, Hans. 2001. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois, Northwestern University.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1988. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Colli und Montinari. Berlin/München, Walter de Gruyter/DTV.
- OLIVEIRA, Jelson. 2018. *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Caxias do Sul, EDUCS.
- PINSART, Marie-Geneviève. 2002. *Jonas et la liberté: Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- ROSEN, Stanley. 1995. *Le nihilisme: Un essai philosophique*. Trad. Roger Harlepp, Linda Fischer e Pierre Kerszberg. Brussels, Ousia.
- RUSHKOFF, Douglas. 2019. *Survival of the Richest: The Wealthy Are Plotting to Leave Us Behind*. Disponível em: <https://onezero.medium.com/survival-of-the-richest-9ef6cddd0cc1>. Acesso em: 29 out. 2019.
- STRAUSS, Leo. 2004. *Nihilisme et politique*. Trad. et présentation Olivier Sedeyn. Paris, Rivages poche.
- WALLACE-WELLS, David. 2019. *Terra inabitável: uma história do futuro*. Trad. Cássio de Arantes Leite. São Paulo, Cia das Letras.

Submetido em 30 de outubro de 2019.

Aceito em 10 de dezembro de 2019.