

A CRÍTICA DE HANS JONAS AO ENHANCEMENT HUMANO

Wendell E. S. Lopes¹

Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: Neste ensaio, o autor apresenta a crítica de Hans Jonas ao *enhancement* humano, especificamente nos termos de uma possível manipulação genética. Para tanto, oferece-se, inicialmente, uma análise da imagem de homem que serve de base para a consideração crítica de Jonas. Tendo essa imagem de homem, que se caracteriza por destacar a abertura radical do ser humano em relação ao mundo, apresenta-se, em seguida, como a manipulação genética, enquanto técnica futurista, mas possível, pode levar à desfiguração da imagem de homem, e, por fim, por que, tal empresa deve ser evitada, seja em sua metas meramente utilitarista ou mesmo em sua meta supostamente melhorista, já que gera um prejuízo *definitivo* à liberdade humana, tanto em seu sentido existencial quanto político.

Palavras-chave: Jonas, imagem de homem, *enhancement* humano, manipulação genética, ética

Abstract: In this essay, the author presents Hans Jonas's critique of human enhancement, specifically in its version made possible by genetic manipulation. First, an analysis of the image of man is presented in order to serve as a basis for the critical consideration of Jonas. With this image of man at hands, which is characterized by the radical openness of the human being in relation to the world, it is then present how genetic manipulation – as a futuristic technique, but a possible one, – can lead to the disfiguration of the image of man, and, finally, why such an enterprise should be avoided, either in its merely utilitarian goals or even in its supposedly improvement goal, since it causes a definitive prejudice to human freedom, either in its existencial or its political meaning.

Keywords: Jonas, Image of man, human enhancement, genetic manipulation, ethics.

Introdução

Em seu ensaio intitulado “*L’etica pratica di Jonas può fare a meno della metafisica?*”, Paolo Becchibuscou mostrar que “Jonas, quando passa do *principio responsabilidade* às suas diversas aplicações concretas, com frequência parece,

¹ E-mail para contato: wendelleslopes@hotmail.com

surpreendentemente, passar sem aquela fundação metafísica da ética, a qual ele tanto está afeiçãoado². A razão de sua tese Becchi a encontra nos argumentos do próprio Jonas contra os usos mais polêmicos e inquietantes da biotecnologia, onde supostamente Jonas abandona “o princípio ontológico de sobrevivência da espécie”, evocando antes o “princípio deontológico da dignidade humana”³. De acordo com Becchi, ao seguir sempre essa direção, todos os argumentos de Jonas em matéria de bioética prescindem da ontologia e reclamam apenas o estatuto do respeito à dignidade humana, isto é, rejeitam a instrumentalização do homem, que deve ser, antes, tratado como fim em si mesmo. Mais: o que particularmente não convence a Becchi em relação ao imperativo jonasiano, que segundo ele reivindicaria a preservação de uma vida autenticamente humana, seria “o fato de que ele [Jonas] não nos diz jamais em que precisamente consistiria esta ‘autêntica’ vida humana”, de modo que a ética de Jonas permaneceria “uma ética da vida... e não uma ética da vida boa”⁴.

Há que se dizer, entretanto, que essa crítica de Becchi não se baseia senão em um equívoco de todo fundamental. Antes de tudo, é preciso dizer que tanto em *Das Prinzip Verantwortung* (1979) quanto em *The imperative of responsibility* (1984), o imperativo da responsabilidade reza: “age de tal modo que os efeitos [as consequências] de sua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida genuinamente humana [*genuine human life / echten menschlichen Leben*]”⁵. Já no ensaio “Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen” (1984), Jonas formula seu novo imperativo em termos levemente diferentes, mas que permitem captar o que realmente está em jogo: “age de modo que as consequências da sua ação sejam compatíveis com uma existência humana digna [*Menschenwürdigen Dasein*] no futuro, quer dizer, ao direito da humanidade de continuar a viver por tempo indefinido”⁶. Trata-se não apenas de um imperativo concernente à existência, mas também e principalmente à essência do homem; um imperativo categórico ontológico que reclama a dignidade da genuína condição humana. Assim, é notório que a ética da responsabilidade pelo futuro propugnada por Jonas defende que a ideia de homem é o seu fundamento último. Becchi identifica “autenticidade” – o que por si só já é um equívoco, porque o correto seria “genuinamente” ou

² BECCHI, 2004, p.392.

³ BECCHI, 2004, p.397.

⁴ BECCHI, 2004, p.404-405.

⁵ JONAS, 1984a, p.11; 1984[1979], p.36.

⁶ JONAS, 1984b, p.84.

até “dignidade”⁷ – com “vida boa”, para logo mostrar que não se localiza aí o que ele entende por “dignidade humana”. Mas em contraposição a Becchi há que se dizer que a dignidade humana se refere ao valor da vida humana. E este valor reside em quê? Na vida boa do homem? Basta a pergunta para se perceber o desvio inaceitável que Becchi opera em sua crítica. A dignidade humana, para Jonas, reside na própria imagem ou ideia de homem, que por sua vez responde pelo critério do que é uma vida genuinamente humana, mas não necessariamente autêntica, caso se entenda por isso uma vida plenamente realizada. Isto fica particularmente claro quando se ouve Jonas afirmar, em *Das Prinzip Verantwortung*, que “a rigor não somos responsáveis pelos homens futuros, mas sim pela ideia do homem, cujo modo de ser exige a presença da sua corporificação no mundo”, pois “só a ideia de homem, enquanto nos diz *por que* deve haver homens, nos diz também *como* devem ser”⁸. Se isto é assim, fica fácil entender também que “o primeiro princípio de uma ‘ética orientada para o futuro’ não está *na* ética enquanto doutrina do agir – a que pertencem todos os deveres para com os homens futuros –, senão *na metafísica* enquanto doutrina do ser, da qual uma parte é a ideia de homem”⁹, ou seja, é a ideia de homem que responde pelo próprio bem humano. Portanto, o princípio ontológico de sobrevivência da espécie e o princípio deontológico da dignidade humana coincidem. É por isso que se trata de um imperativo categórico ontológico. Assim, a imagem de homem se constitui como o fundamento metafísico da ética e é essa imagem que deve ser respeitada em toda ação humana, especialmente em matéria de biotecnologia. Tudo isto bem percebeu E. Berti, para quem a importância de Jonas é justamente “ter mostrado que os problemas ambientais e bioéticos só podem ser resolvidos na base de uma ética fundada sobre certa metafísica, o que constitui uma espécie de demonstração *a posteriori*, isto é, a partir das consequências éticas, da validade de tal metafísica”¹⁰. Assim, é a metafísica do homem ou antropologia filosófica que oferece o critério para o que deve ser feito ou não em matéria de qualquer medida instrumentalizante que tenha o homem como objeto da ação.

Isto fica claro, por exemplo, com o fato de que, para Jonas, o respeito ao direito à vida precisa vir acompanhado de uma definição humana do embrião, e que transplante de órgãos com pessoas ainda em coma é

⁷ Essa confusão também aconteceu na recepção de Jonas no Brasil, pois na tradução do livro *Das Prinzip Verantwortung* para o português, encontramos essa expressão vertida assim: “permanência de uma autêntica vida humana” (cf. JONAS, 2006, p.47).

⁸ JONAS, 1984a, p. 43; 1984 [1979], p.91.

⁹ JONAS, 1984a, p. 44; 1984 [1979], p.92.

¹⁰ BERTI, 1991, p. 229.

dispensado por não levar em consideração que a morte do homem depende da falência do todo orgânico que ele é – aqui fica claro a importância de não negar o traço orgânico da humanidade e sua mortalidade. O direito de morrer é o direito do homem como um todo orgânico mortal. Ademais, defendi em outros ensaios que esse risco de fato é o caso para biotecnologias futurísticas como a clonagem e o prolongamento da vida. No caso da clonagem reprodutiva, a abertura do indivíduo clonado é reduzida pelo fato de aqueles que o clonaram e pessoas próximas saberem de antemão um bom negócio acerca das possibilidades e potencialidades do indivíduo clonado. É essa circunstância do clone que Jonas chamou de “ipseidade prejudicada”, pois sua singularidade não é em última instância uma completa novidade. A clonagem é recusada, portanto, por configurar-se como um prejuízo à ipseidade propriamente humana¹¹. No caso do prolongamento da vida, Jonas revela que uma humanidade com atores sempre mais velhos tornaria impossível o nascimento de novos indivíduos, isto é, de crianças humanas, que por sua condição são as que permitem uma completa abertura em relação ao mundo. Portanto, o prolongamento da vida humana é questionado por não considerar a natalidade como propriedade essencial da condição humana, isto é, da abertura radical da humanidade aliada à natalidade¹².

Em todos esses casos, a práxis do princípio responsabilidade está associada ao seu fundamento metafísico. No que se segue tentarei mostrar que a posição crítica de Jonas em relação à manipulação genética caminha na mesma direção daquela que encontramos em relação à clonagem e ao prolongamento da vida, já que busca preservar a imagem de homem frente aos riscos trazidos por essa futurística biotecnologia. Para realizar nossa tarefa, devemos então ter em mente as seguintes questões: Qual é a essência do humano? Qual é a imagem de homem que Jonas tem em mente? E por que esta imagem precisa ser preservada frente às tentativas de melhoramento humano, via manipulação genética especialmente, propostas pelo que hoje já se chama de transhumanismo?

1. A imagem de homem em Jonas

Devemos tratar inicialmente da primeira questão, para só depois chegar ao problema que nos interessa aqui. A essência humana, tal como a concebe Jonas, só pode ser pensada de maneira adequada a partir do horizonte de uma biologia filosófica. A vida é um princípio interno de auto-organização do

¹¹ Cf. LOPES, 2017a.

¹² Cf. LOPES, 2012.

movimento orgânico em sua autotranscendência espaço-temporal; ela é existência subjetiva, que, interessada pelo que será de si no momento seguinte, diferencia-se de seu ambiente ao mesmo tempo que está em constante relação de abertura com ele. Os diversos estágios da vida se estratificam conforme o nível de distanciamento entre o sujeito orgânico e o seu ambiente, conforme os diversos tipos de interesses que se estabelecem a partir da complexidade orgânica e as várias formas mediadoras que são chamadas a responder por tais interesses – formas mediadoras que estabelecem inclusive os distintos níveis de mediatez vital. Quanto mais mediado o organismo, mais distanciado, individualizado e aberto é o organismo em relação ao seu ambiente.

Se a evolução constitui um crescente estado de individuação marcado pelo elemento de “distância”, o homem é o ente “distante” por natureza, pois nele encontramos um nível de mediatez tal que ainda que encontre seu enraizamento na natureza, nele se abre um horizonte de transcendência propriamente “trans-animal”¹³. Se quisermos então estabelecer o que distingue o homem como tal, devemos perguntar pelo que caracteriza sua mediatez própria. Nela se observa um novo nível de distanciamento do orgânico em relação ao ambiente em que uma abertura radical em relação ao mundo desponta.

Mas o que é então homem em seu fazer sempre aberto e como é possível esta abertura radical que o permite sempre ultrapassar a si mesmo? Quais mediações estão envolvidas na abertura dessa distância própria entre o homem e o seu mundo? A primeira coisa a se compreender é que o conceito de essência nada tem mais a ver com aquele tipo de conceito substancialista, pois como vimos já para o caso da vida a compreensão da essência ou ser deve se ater a pensar o fazer e potencialidades de cada ente específico. O mesmo vale para vivente humano: o que o homem é se verifica pelo seu fazer ou se se preferir pelo seu poder-ser. Não se trata jamais de dizer qual é o seu aspecto, mas antes o que ele pode fazer. É só nesse sentido que as mediações do humano, enquanto potencialidades de sua auto-realização podem aparecer para o definir.

O método jonasiano para reflexão sobre as mediações é identificar antes de tudo os produtos do homem, dentre os quais ele distingue a ferramenta, a imagem, e a sepultura. A partir da identificação da imagem como o produto paradigmático e, portanto, o melhor ponto de partida para o reconhecimento do humano, Jonas então passa a considerar o que faz da imagem uma imagem, isto é, qual é a essência da imagem, para a partir daí

¹³ JONAS, 2001[1966], p.184; 1973, p.259; 1992, p.34.

pensar as faculdades necessárias para que a criação de uma imagem seja possível. Ao identificar a semelhança, a artificialidade, a idealidade, e a visualidade como os traços essenciais da imagem, Jonas mostra que as faculdades envolvidas na percepção e produção de imagens são a capacidade de perceber a semelhança como mera semelhança e a produção de uma semelhança. Isto implica ser capaz de distinguir a imagem do objeto que esta representa. É a visão que permite o processo abstrativo (ainda que dependa da ajuda dos outros sentidos para se livrar das “aflições das aparências”) e é essa abstração que permite a síntese da reconhecimento. Um elemento fundamental aqui é o que Jonas chama de “liberdade eidética da imaginação e da imagem”, quer dizer, a capacidade que o homem tem de, para além da imagem lembrada num dado momento, valer-se de suas imagens livremente no momento em que quer. Isto implica uma separação entre objeto e imagem, separação elaborada pela imaginação ativa ao contrário da mera imaginação reprodutiva do animal. Assim, ao contrário do que se poderia pensar, a diferença inicial entre homem e animal não se encontra na posse de uma faculdade superior como a razão, mas já se apresenta no nível da livre imaginação. Não se trata de dizer que os animais superiores não possuem imaginação, mas trata-se, antes, de distinguir a lembrança própria da imaginação reprodutiva do animal da recordação própria da imaginação livre do homem. Esta é uma conquista que, embora transanimal, foi possibilitada pela visão. Em seus primórdios o pensar propriamente humano é um pensar visual, daí a importância imprescindível de uma verdadeira fenomenologia dos sentidos – que, embora conceda nobreza à visão, não ignora nem deixa de lado a importância dos outros sentidos em sua tarefa de auxiliar a imagem elaborada pela visão. Esta liberdade eidética da imaginação e da imagem – acompanhada como o é da liberdade eidética da motilidade – caracteriza a mediatez simbólica propriamente humana.

Mas não se deve pensar que a imagem é como tal o produto mais primitivo do homem. Ela é apenas o produto privilegiado para se captar o humano no experimento mental muito específico que Jonas realiza em seu ensaio sobre o *homo pictor*. A produção de uma ferramenta, enquanto distinta de qualquer produto técnico animal (como a teia da aranha e o ninho dos pássaros), depende exatamente da capacidade imaginativa do homem ao elaborar um projeto de tal artefato. Assim, a inventividade da liberdade eidética da imaginação e da imagem se encontra presente também na ferramenta humana. Já em *Organismus und Freiheit*, Jonas mostra que a liberdade eidética da motilidade é “a condição para toda imagem, portanto também para toda a

técnica”¹⁴. A diferença entre estes dois artefatos e sua posição no sistema hierárquico dos produtos humanos não está, portanto, na condição de possibilidade, que é igualmente para ambos a imaginação livre, mas está especialmente na finalidade de cada um deles. Para que se entenda isso, antes de tudo é preciso atentar para artificialidade própria da ferramenta: tal como a imagem, ela também tem um caráter intencional – embora, diferentemente da imagem, Jonas lhe conceda também inorganicidade (*Organfremdheit*). Isto já mostra que a imaginação é o solo comum para ambos artefatos, ferramenta e imagem. A intencionalidade em jogo nos dois artefatos referidos, entretanto, é de ordem diversa: a ferramenta tem ainda uma função biológica; ela aparece com a utilidade específica de servir à sobrevivência humana. A imagem, por sua vez, goza de uma “inutilidade biológica”. Não se trata de dizer que a tal faculdade se encontra em uma condição de possibilidade técnica, pois vários animais com membros poderiam realizar uma representação pictórica, mas a faculdade se encontra no tipo de relação com o objeto. A impossibilidade para o animal se encontra na concretude de sua relação com o objeto. A representação humana marca a diferença de atitude do animal e do homem em relação ao ambiente.

Este homem que cria e se serve de objetos técnicos mediadores da sua relação com o ambiente; que cria para si também artefatos inúteis, sem serventia alguma senão aquela do puro deleite estético; constrói, ademais, crenças e ideias sobre si e o mundo em que se encontra – fato que se evidencia, por exemplo, com estes produtos humanos que são as sepulturas. Estas nos informam pelo menos duas coisas extremamente importantes sobre o homem. Antes de tudo, a sepultura permite pensar que a objetivação do mundo proporcionada pela imaginação livre pode se estender até o próprio homem. Sendo objeto de contemplação para si mesmo, o homem encontra o caminho para sua auto-objetivação, sendo assim capaz de criar uma imagem de si mesmo. Um resultado da auto-objetivação é claramente o alcance de uma nova forma da divisão sujeito-objeto, onde o próprio centro da vida sensitiva se divide. “Só através da distância incomensurável do ser-objeto-para-si-mesmo [*being his own object/Sich-selbst-Gegenstandseins*] pode o homem ‘possuir’ a si mesmo [...] ao passo que animal algum se possui”¹⁵. O homem se constitui como um ser que não apenas é um “eu” e pode dizer “eu”, mas tem um “eu”. Isto é crucial, pois enquanto o único, entre todos os seres, que sabe que tem de morrer, o homem não apenas morre, mas morre sua própria morte e pode se

¹⁴ JONAS, 1973, p.244.

¹⁵ JONAS, 2001[1966], p. 186; 1973, p. 261-62; 1992, p. 47

reconhecer como mortal. À medida que o homem se torna um problema para si mesmo, enquanto se torna objeto para si mesmo, sua reflexão se desdobra em várias direções, que não podem ser consideradas senão o exercício de resolver o problema que ele se tornou para si próprio. Sua reflexão é apenas a matéria-prima para a contínua síntese e integração em uma imagem total de si. Se como diz Agostinho *Quaestio mihi factus sum*, [“eu me tornei uma questão para mim mesmo”] “a religião, a ética, e a metafísica são empreendimentos nunca concluídos de se deparar com essa questão [a questão agostiniana do homem como problema para si mesmo] no horizonte de uma interpretação da realidade como um todo [*total reality/Seinsganzen*] e de encontrar uma resposta para ela”¹⁶. É assim que com a sepultura de seus mortos ele comemora o eterno ao reverenciar a imagem de homem que ele mesmo carrega consigo. Agora podemos responder mais diretamente o que as crenças que acompanham a sepultura dizem: independentemente de se acreditamos nelas ou não, elas “de alguma maneira afrontam a nossa aparente finitude e avançam do visível em direção ao invisível, do sensível até o supra-sensível. A sepultura é justamente o testemunho visível desta afronta”¹⁷. Da mesma forma que a tecnologia e a arte são as dimensões humanas representadas pelas ferramentas e imagens humanas respectivamente, “a metafísica [enquanto dimensão humana] emerge das sepulturas”¹⁸.

Com o que se viu, então, os produtos do homem são basicamente três: a ferramenta, a imagem, e a sepultura, e o que lhe permite realizar tudo isso é a imaginação livre. É por isso que pode Jonas dizer também: “o *homo pictor*, expressando ambas as capacidades em uma única evidência indivisível, representa o ponto em que o *homo faber* e o *homo sapiens* se unem – e até mesmo onde demonstram ser um e o mesmo”¹⁹.

Mas o pensamento filosófico contemporâneo se acostumou a definir o homem como ser da linguagem. Ao definir o homem como *homo pictor*, Jonas não estaria assim a romper com o pensamento contemporâneo? O que devemos entender aqui acerca da relação entre imagem e linguagem é que o simbolismo é comum a elas. E esse simbolismo tem uma fonte comum que é a liberdade eidética da imaginação. É ela que fala da *differentia specifica* do homem em sua base e é ela que responde pelo que usualmente chamamos de a faculdade da linguagem. É por isso que como conclusão do problema da

¹⁶ JONAS, 2001[1966], p.187; 1973, p.262; 1992, p.47-48.

¹⁷ JONAS, 1992, p.45.

¹⁸ JONAS, 1992, p.45.

¹⁹ JONAS, 2001[1966], p.172; 1973, p.244; 1992, p.44.

compreensão em geral Jonas reclama uma natureza transcendente do homem, a linguagem, que não encontra seu lugar senão numa teoria da imaginação²⁰.

Portanto, as obras do *homo pictor* representam, com efeito, o mundo simbólico humano, expressão daquilo que no fundo é sua linguagem, e leva à plena realização sua cultura. Isto quer dizer que o homem é antes de tudo imaginação livre, e enquanto tal ele é o ser da linguagem. [E] Mas ao contrário do que pensa Nathalie Frogneux²¹, linguagem e razão não são a mesma coisa para Jonas. Como se pode ler em seu livro *Organism and Freedom* (1954-57), publicado apenas postumamente, ele compartilha da posição que Ernst Cassirer defendeu em seu *Essay on Man*, no qual “contra a clássica definição ‘homo-animal rationale’” aparece antes a definição do “‘homo-animal symbolicum’”²². A famosa declaração de Cassirer é a seguinte: “ao invés de definir o homem como *animal rationale*, devemos defini-lo como um *animal symbolicum*. Ao assim fazer, podemos dizer que esta é sua diferença específica, e podemos compreender o novo caminho aberto para o homem”²³. E enquanto o verdadeiro *Ursprung* (salto original), que marca o hiato metafísico entre o animal e o transanimal, a imaginação livre é, para Jonas, a potência da qual todas as outras potencialidades – a racionalidade científica, incluída²⁴ – são apenas desenvolvimentos posteriores como que prefiguradas, por assim dizer, por aquela mesma potência original da imaginação livre. Diz, por exemplo, Jonas: “Não pode existir homem racional, homem tecnológico, homem estético, homem religioso, homem metafísico, homem político, homem científico, sem o homem pictorial; mas o homem pictorial não é ou não é ainda tudo isso”²⁵. A linguagem, então, é a expressão do mundo simbólico do *homo pictor*, e só posteriormente aparece a razão como uma potencialidade a mais do humano.

Para resumir então: a ideia de homem é aquela de um organismo animal radicalmente aberto, por sua imaginação livre, ao mundo, o que significa ao mesmo tempo radicalmente individualizado, ponto extremo da separação entre um *self* e um ambiente. Enquanto tal, ele é um ente livre que vive segundo a

²⁰ JONAS, 1980[1974], p.511-12.

²¹ 2001, p.220-223.

²² HJ 13-11-1, p.344; JONAS, 2016, p.37.

²³ CASSIRER, 1954[1944], p.44.

²⁴ Jonas observa inclusive que “a *adaequatio imaginis ad rem* que precede à *adaequatio intellectus ad rem* é a primeira forma da verdade teorética – a precursora da verdade verbalmente descritiva, que por sua vez é a precursora da verdade científica” (JONAS, 2001[1966], p. 171; 1973, p. 234; 1992, p. 42).

²⁵ HJ 13-11-1, p.344; JONAS, 2016, cap. V, p.36.

imagem que ele forja de si mesmo²⁶. Uma vez explicitada a antropologia filosófica jonasiana²⁷, isto é, uma vez cumprida a tarefa de determinar ontologicamente a essência humana em sua relação com toda a natureza, o que foi possível através da breve revisão dos vários textos jonasianos sobre a “antropologia filosófica”, precisamos ainda mostrar como a tarefa de uma reflexão metafísica aparece na extensão da antropologia filosófica, e com que significado.

A questão fundamental que aparece aqui é a seguinte: uma vez livre, e sendo aquele que vive segundo a imagem que ele constrói de si mesmo, o homem está definitivamente entregue única e exclusivamente à sua vontade, sem nada que possa orientar a sua existência, ou pode-se ainda falar de um sentido, fim ou propósito de sua existência? Qual deve ser a atitude do homem face a seu destino? Os capítulos finais de *The phenomenon of life* não permanecem tão misteriosos no interior desse livro se entendermos que têm como finalidade responder exatamente a essa questão decisiva sobre o sentido e destino humanos.

Neste contexto, Jonas nos lembra do diagnóstico nietzscheano:

Platão viu o vir-a-ser como um intermediário entre o não-ser e o ser, tendo parte em ambos, e a alma mergulhada no vir-a-ser como aberta para o ser eterno através do saber próprio da razão. Ao se tornar superpoderoso, esse vir-a-ser, apartado agora do ser eterno e racional, confiou o Eu à vertigem de sua liberdade, permitindo que o encontro com o ser se tornasse encontro com o nada. O niilismo moderno, que Nietzsche rastreou, torna necessário que se refaça a pergunta pelo ser numa era pós-platônica²⁸.

Um dos títulos dos livros de Jonas parece indicar o caminho de sua resposta: “Entre o nada e a eternidade”²⁹. E o retorno da questão do ser coloca tarefas para a “filosofia do homem”. A primeira delas é elucidar as “razões históricas da experiência niilista”. Esta espécie de diagnóstico da situação do homem hodierno é levada a cabo por Jonas especialmente em “*Do uso prático da razão*” e em “*Gnose, existencialismo e niilismo*”. Como segunda tarefa Jonas se

²⁶ Note-se que está subentendido aqui que o homem é liberdade. A defesa da liberdade humana no pensamento jonasiano pode ser encontrada em textos como “The abyss of the will” (cf. JONAS, 1980[1974], p. 335-348) e *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität* (cf. JONAS, 1981). Não farei aqui a análise do problema, porque isto nos levaria longe demais.

²⁷ Oferecemos uma análise mais detalhada da antropologia filosófica jonasiana em outro lugar (cf. LOPES, 2017b, p. 311-458).

²⁸ JONAS, 1973, p. 263; 1963, p.3.

²⁹ Cf. JONAS, 1963.

propõe ainda encontrar “na transcendência interior daquela liberdade [humana] a indicação para tatear metafisicamente um novo sentido de transcendência e de eternidade”³⁰. O esboço de uma resposta para essa tarefa se encontra, por sua vez, no ensaio “*Imortalidade e existência moderna*”, no “Apêndice” de *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, e nos ensaios sobre Deus. Em “*Imortalidade e existência moderna*”, em especial, o que está em jogo nesse ensaio é a seguinte: em que sentido ainda é pensável a ideia de eternidade, caso o homem não queria continuar a andar errante até um destino possivelmente fatal face ao sem sentido de sua existência? Não precisamos nos estendemos até as investigações mais metafísicas de Jonas – especialmente sobre as questões de Deus e a da imortalidade. Mas é preciso que se entenda que aquilo que Jonas defende nesses ensaios nada mais é do que a tese de que o homem é o *homo respondens*. Ser responsabilidade por si, pelo mundo e por Deus é o que em última determina o sentido de sua existência, e o princípio ético máximo que lhe apela é a afirmação do valor absoluto da humanidade contra, de um lado, a posição relativista e niilista que sustenta que nada tem sentido, e que só nos resta afirmar a indiferença frente aos valores, e, de outro lado, contra o impulso utópico do próprio homem, que ao negar a presença do bem no mundo atual a projeta no futuro, posição contra a qual Jonas afirma que aquilo que o homem é genuinamente já está aí desde um bom tempo.

Portanto, a ética jonasiana enquanto lugar privilegiado de resposta ao problema metafísico do homem reclama, contra o pessimismo, o niilismo e o utopismo modernos, que este homem livre capaz de forjar para si sua própria imagem seja preservado haja vista o valor absoluto que carrega consigo enquanto “coroa da criação”, isto é, forma última da abertura orgânica em relação ao mundo, sendo mesmo responsável por si, por esse mundo e até mesmo por Deus.

A esse respeito, não cabe o que Gilbert Hottois diz criticamente contra Jonas. Apesar de entender que “o eminente valor da humanidade engendrado pelo processo, finalizado nela, da evolução deve-se ao fato de que o ser humano é o ser vivo finalizador por excelência, quer dizer, um ser de liberdade”, o autor referido pensa que é difícil concordar com o conteúdo preciso desses interditos anunciando o que a liberdade pode e não pode fazer sob pena de se autodestruir. Os interditos muito sistemáticos e massivos, como os sugeridos pela heurística do medo [...] correm o risco de sufocar a

³⁰ JONAS, 1973, p. 263; 1963, p. 3.

liberdade”³¹. Mas é fácil eliminar essa crítica, pois, como Lilian Fonseca bem percebeu, “a liberdade se não se limita se autodestrói”³².

2. A ruptura metafísica com a ‘essência’ normativa do ser humano

Tendo em vista esse esboço da antropologia filosófica jonasiana, podemos perguntar agora então qual é o problema com a perspectiva do melhoramento humano tal como o querem os transhumanistas?

Eric Pommier bem percebeu que a lógica da evolução vital é a constante transcendência da vida em relação a si mesmo, o que determina igualmente uma gradação axiológica hierárquica no interior da escala vital, uma gradação estabelecida tendo em vista o grau de abertura ao mundo³³. Ao homem, em sua radical abertura ao mundo, resultante de sua livre imaginação – algo que lhe ofereceu maior grau de liberdade –, é concedido, pois, um valor absoluto. Ora, sendo assim quando se trata de por à prova o fato de se as novas formas de *enhancement* colocam ou não a imagem de homem em risco, deve-se atentar para a pergunta sobre se essa abertura livre para o mundo é posta em risco ou não de maneira definitiva, um dano *irreversível* – tanto em termos individuais quanto para a humanidade entendida como um coletivo.

Mas é preciso observar que o problema que Jonas levanta para a manipulação não é exatamente, como pensa Pommier, que na esperança de mais liberdade o controle do homem “poderia se traduzir ao contrário por uma diminuição de sua liberdade”³⁴. Também meu caro amigo Jelson Oliveira considera que o “problema central”³⁵, para Jonas, “é que tais técnicas acabam por sufocar [...] a autenticidade humana”, isto é, geram “um prejuízo da liberdade na forma de uma anulação da surpresa e da naturalidade em nome de seres fabricados artificialmente”. Mas há que se dizer: o que mais precisamente está em jogo não é uma mera diminuição ou prejuízo, mas sim uma diminuição *definitiva* ou um prejuízo *definitivo* da liberdade humana, tanto em seu sentido existencial quanto político, como veremos. O destaque à expressão “definitiva” (ou “definitivo”) é imprescindível aqui porque o próprio Jonas considerou como aceitável eticamente uma diminuição *circunstancial* da liberdade em uma situação em que a própria existência da humanidade estivesse ameaçada. Este é

³¹ HOTTOIS, 1991, p. 31.

³² FONSECA, 2015, p. 364.

³³ 2012, p. 131.

³⁴ 2012, p. 132.

³⁵ 2014, p. 183.

o caso com sua aceitação circunstancial de uma tirania³⁶. Então vejamos mais de perto como Jonas aborda o problema da manipulação genética.

Antes de tudo, é preciso entender que as possibilidades de aplicação da técnica do DNA recombinante, seus avanços e a medida do progresso têm se mostrado estrondosos. Deixando de lado o trabalho feito com vírus, Jonas salienta a aplicação da técnica do DNA recombinante para a remodelagem de bactérias: aí genes animais e humanos responsáveis pela produção de hormônios específicos são transplantados para as bactérias que, por sua grande capacidade reprodutiva, amplia essa produção de maneira barata e constante, tornando os hormônios necessários bem mais disponíveis do que caso se deixasse o processo ocorrer de maneira natural. Substâncias como a insulina, o hormônio de crescimento humano, o agente coagulante do sangue, e o raro interferon para imunidade, têm já sido produzidos, com propósitos medicinais, a partir da nova técnica. Aqui já há que se considerar as diferenças entre a engenharia biológica e a engenharia convencional, a respeito das quais não tratarei por causa do tempo, mas que podem ser visualizadas com os pontos apresentados no quadro abaixo.

Mas além do caso da aplicação da arte biogenética às bactérias, Jonas parecia não conhecer – ou pelo menos não faz referências direta a – experimentos com outros tipos de seres vivos. Quando ele escreveu seu ensaio “Biological engineering – a preview” (1974), a manipulação genética em humanos era ainda algo muito especulativo e de caráter “futurístico” (para usar um termo do filósofo). 10 anos depois, em 1984, Jonas salientava que o pouco desenvolvimento na área àquela época, entretanto, se devia em boa medida às próprias restrições morais impostas ao procedimento, o que é ainda em grande parte o caso.

³⁶ É importante enfatizar aqui que Jonas é herdeiro de uma tradição que não não pensa mais a essência humana como estática, mas antes está ciente de que aquilo que o homem é se decide no tempo. A grande amiga de Jonas e também ex-aluna de Heidegger, Hannah Arendt, pensa igualmente que não se pode ter acesso a uma natureza humana, mas apenas à condição humana, que não é, claro, permanente. Em *The Origins of Totalitarianism*, por exemplo, Arendt defende que o totalitarismo, de fato, alterou a condição humana. Do mesmo modo, em *The Human Condition*, ela pensa que a situação dos escravos na *Política* de Aristóteles não era aquela de não humanos, mas antes de humanos que não gozavam de uma condição genuinamente humana. Tal como Arendt, Jonas também considera a automação de todo trabalho, o controle comportamental psicológico e biológico, as *várias formas de totalitarismo*, e principalmente a remodelação genética de nossa natureza como formas de “empobrecimento existencial” que levariam a uma situação de alteração da condição humana (cf. JONAS, 1997[1984], p.173). Que é a condição humana o que importa para Jonas em matéria de modificação da essência humana fica claro, por exemplo, quando em relação à questão do prolongamento da vida humana o ouvimos dizer este é “um poder que neste caso pelo menos oferece a perspectiva de alterar aquela que é a *condition humaine* até aqui” (JONAS, 1984b, p.81).

Não obstante, o próprio trabalho dos transhumanistas, que crescem cada vez mais aos montes, é prova de que os tabus nessa área têm se tornado menos sagrados. Atualmente, quase 40 anos depois da publicação daquele primeiro ensaio de Jonas, não se pode dizer que estamos diante de uma mera promessa “futurística”. Para não falar da terapia genética ou somática, que deixou de lado, em 1994, o posto de promessa para se tornar realidade, a manipulação genética germinativa é já mais do que uma promessa, um quase-fato, para os humanos, se se considera os estrondosos resultados que se tem conseguido para o resto da escala vital, isto é, se se considera os sucessos já obtidos com experimentos genéticos com animais: para deixar de lado ratos, coelhos e gatos, basta-nos lembrar que, em 2001, Gerald Schatten criou o primeiro primata transgênico, ANDi, um macaco *Rhesus* que recebeu um gene que quando expressado faz com que o macaco brilhe no escuro³⁷.

Então a diferença entre engenharia convencional e bioengenharia pode dar um passo a mais quando seu objeto incide mesmo sobre o *anthropos*. No caso de uma antropeingenharia Jonas observa, há uma “ruptura de importância potencialmente metafísica: o homem pode ser objeto direto de sua arte construtiva [*engineering art/Baukunst*], e certamente em sua constituição física hereditária”³⁸. De que ruptura metafísica se fala aqui?

O grande problema aqui é a derrocada do valor absoluto do homem. Esta degradação axiológica do homem é destacada por Jonas a partir de uma curiosa diferença entre a clonagem (reprodutiva) e a manipulação genética: a primeira presta, de algum modo, tributo à excelência do humano, enquanto a segunda desvaloriza de maneira intrínseca a humanidade. Eis o que diz o filósofo sobre a aventura da antropeingenharia:

Caso fosse praticada também sob a base da transferência humana, esta aventura destituiria então, com seus diversos ‘êxitos’ (fenótipos viáveis, independente de se este ou aquele valem ser), a imagem ‘de’ homem de sua qualidade como objeto último de respeito e renunciaria obediência a sua integridade. Isto seria uma *ruptura metafísica com a essência normativa do homem* e ao mesmo tempo, em vista da total imprevisibilidade das consequências, a aposta mais temerária – o desajeitamento de um demiurgo cego e arrogante no delicado coração da criação³⁹.

Esse problema traz consigo ainda um outro, que é complementar. Assim diz Jonas:

³⁷ Cf. STOCK, 2003, p.50.

³⁸ JONAS, 1980[1974], p. 143; 1987[1985], p.164.

³⁹ JONAS, 1987[1985], p. 197 [grifo meu].

Além dessa degradação intrínseca, a própria unidade da espécie também seria rompida (o que já agora não tem sido fácil de obter consideração), e mesmo o termo ‘homem’ tornar-se-ia ambíguo. O que são as criaturas ‘desviantes’, quais seus direitos, qual seu status na comunidade dos homens? (A questão poderia ser invertida se *des* pudessem determinar as condições)⁴⁰.

Como se vê, além da intrínseca degradação da espécie humana, levanta-se o problema do valor hierárquico, por assim dizer, entre espécies. Esse segundo problema ajuda, inclusive, a demonstrar o primeiro. Pois além de “criaturas desviantes” desejadas, a técnica trará também aquelas indesejadas, isto é, as malformações, que serão logo descartadas.

E o fato é que o descarte não se levanta como opção apenas para as indesejadas, “mesmo as novas formações desejadas, portanto sucessos do método, podem se provar indesejáveis pela experiência posterior – e por que não deveríamos eliminá-las? O que foi criado com um propósito, pode ser jogado fora quando não serve ao propósito”⁴¹. O que Jonas explora com esses apontamentos é a questão do valor do “produto artificial”. É certo que o “produto natural” não possui vantagem axiológica frente aquele primeiro por simplesmente ser resultado de uma casualidade cega – pensar isto seria realmente um despropósito. Mas, ao que parece, o filósofo pensa que há uma importante diferença: o produto natural é produzido por sua própria causa enquanto no caso do “artificial” a utilidade é a única regra para a concepção. A respeito dessa diferença é preciso ter em mente que a regra da utilidade obrigatoriamente coloca os homens à disposição dos homens, e nesses termos, diz Jonas, “ninguém permanecerá como um fim em si mesmo. Mas se nenhum membro da espécie, então por que a espécie? A existência da humanidade em si mesma perde seu fundamento ontológico”⁴². Fica claro, assim, como ao buscar transformar segundo uma medida utilitária, a perspectiva pragmática da manipulação genética degrada intrinsecamente o “objeto” de sua ação.

Portanto, a crítica jonasiana recai sobre os fins ou metas da manipulação criativa. A esse respeito, o filósofo salienta que do lado da manipulação de plantas e animais, os objetivos são claramente utilitários, isto é, o controle de certas propriedades desejáveis que sejam de utilidade para o homem. No caso humano, se se deixa de lado o temerário jogo de *l'art pour l'art* que a curiosidade científica poderia levar a cabo e os sonhos os mais estranhos (Jonas não os explicita, mas podemos lembrar de conjecturas transhumanistas

⁴⁰ JONAS, 1980[1974], p. 165-66; 1987[1985], p. 198.

⁴¹ JONAS, 1980[1974], p.166; 1987[1985], p.198-199.

⁴² JONAS, 1980[1074], p.166; 1987[1985], p.199.

não pouco exóticas como a imagem de homens com asas), as metas só podem ser também utilitárias. A razão para isso seria, segundo o filósofo, o fato de que a meta aí “não pode se tratar do melhor para os indivíduos alterados enquanto tais, porque a respeito de novos tipos de criaturas não podemos ter ideia alguma quanto ao que é o melhor ou a felicidade para eles [na versão alemã Jonas ainda acrescenta: <no máximo, podemos ter uma ideia da infelicidade de seu ser diferente>]”⁴³. Assim, resta apenas a alternativa de a manipulação criativa ter como base a projeção de um traço de maior utilidade na execução de tarefas na sociedade. Jonas conjectura mesmo que a hipertrofia, a atrofia e mesmo o acréscimo de outros traços “resultará em uma crescente adequação para certas tarefas de um mundo tecnológico (viagem no espaço, por exemplo), para as quais a evolução até agora não tinha preparado o homem”⁴⁴.

É provavelmente possível fazer com seres humanos o que fizeram com o macaco *Rhesus* acima. Claramente essa não é uma opção atrativa para os pais, embora o seja talvez para um *pet shop*. Sem contar com as contribuições para a indústria do *divertissement*, que poderia agora oferecer ratos e gatos fluorescentes por manipulação genética, os feitos que se poderia conseguir com a arquitetura do DNA já contam com vaca produtora de leite humano, experimento genético para aumentar cérebro de rato (quase ao estilo do cachorro Sírio de Olaf Stapledon), salmões maiores em decorrência do uso de gene do hormônio do crescimento de mamíferos.

Mas naturalmente se pode retorquir que muito além da meta pragmática, a manipulação genética busca muito antes dar lugar a um *plus*, isto é, alcançar o superhomem – melhorar a espécie é o próprio sentido do termo *enhancement*. Essa segunda alternativa, apesar de talvez a mais sedutora e dominante entre os proponentes de uma manipulação da substância genética humana, é para Jonas “um sem sentido pueril”. As razões do filósofo são as mais variadas – e aqui vale inclusive o que Jonas já dizia a esse respeito para o caso da simples eugenia positiva. E não faz mal levarmos em conta a indicação de Jonas acerca do “desajeitamento de um demiurgo cego e arrogante” como caracterização para o antropeengenheiro.

Antes de tudo, levanta-se a pergunta sobre quem é ou será o juiz sobre o melhor, ou se se preferir, o primeiro seria aquele relacionado à questão de quem deve julgar a excelência a ser buscada. A resposta de Jonas é direta: “a simples pretensão a tal conhecimento deveria ser razão suficiente para

⁴³ JONAS, 1980[1074], p.165; 1987[1985], p.197.

⁴⁴ JONAS, 1980[1074], p.165; JONAS, 1987[1985], p.197.

desqualificar o pretendente”⁴⁵. O filósofo ainda oferece um argumento complementar a esse respeito:

Dos criadores de imagem seria pedido as suas credenciais: e caso eles pudessem mostrar seu *conhecimento* sobre o que está acima do homem (a única credencial válida), então o superhomem, tal como o podemos apenas desejar, já está aí em pessoa e a espécie que o tivesse trazido à forma desse conhecimento provar-se-ia por isso como biologicamente adequada. Caso, entretanto, se tratasse apenas da pretensão de um conhecimento (como não o pode ser diferente), então esses que enganam a si mesmos e a nós seriam os últimos aos quais dever-se-ia confiar o destino dos homens⁴⁶.

Além desse problema, outros dois problemas entram em rota de colisão com a estratégia eugênico-melhorista: primeiro, os *limites* de uma pretensão e decisão sobre o melhor: arbitrariedade e miopia. O fato é que se a definição de um juiz imparcial e perfeito é já matéria absurda, o que dizer sobre uma própria concepção do melhor e suas possíveis consequências? Ora, a determinação de um parâmetro ou critério para “o melhor” esbarra já de saída na própria questão de onde tal parâmetro deve basear seu conhecimento. Jonas explicita esse primeiro ponto assim:

É muito mais fácil identificar o indesejável do que o desejável, o *malum* antes que o *bonum*. Que a diabetes, a epilepsia, a esquizofrenia, a hemofilia são indesejáveis – para os que sofrem e seus companheiros igualmente – eis algo incontroverso. Mas o que é melhor: uma cabeça fria ou um coração quente, alta sensibilidade ou robustez, um temperamento tranquilo ou rebelde? E numa ou muito mais noutra proporção entre a população?⁴⁷.

As questões de Jonas buscam mostrar que qualquer escolha aqui não é senão arbitrária. Mas além dessa *arbitrariedade* quanto ao parâmetro de seleção, levanta-se também a questão da própria desejabilidade de uma *padronização* como tal. A esse respeito Jonas lembra logo:

Os biólogos concordam sobre a óbvia vantagem *biológica* de uma multiplicidade difusa no patrimônio genético coletivo, que com sua ampla reserva de traços atualmente ‘inúteis’, mantém abertas as futuras adaptações para novas condições de seleção. Qualquer padronização

⁴⁵ JONAS, 1987[1985], p. 177.

⁴⁶ JONAS, 1980[1974], p. 167; 1987[1985], p. 199.

⁴⁷ JONAS, 1987[1985], p. 176-177.

restringiria esta opaca zona de indeterminação com determinações apressadas de preferências efêmeras⁴⁸.

Mas não só este *fator de sobrevivência*, que – como lembra o filósofo – “é como tal técnico e em si mesmo ‘livre de valor’”, deve ser considerado. Muito mais importante é lembrar a “pobreza humana da criação [*Züchtung*] de tipos”, baseada em preferências efêmeras, isto é, uma seleção para agradar gostos e necessidades. A essa “pobreza” criacional Jonas pensa que

Foi uma força biológica e metafísica da evolução humana o fato de ela ter evitado, de algum modo, as vantagens de curto alcance da especiação, o que de outro modo dominaria os tipos de desenvolvimento. Que o homem seja não especializado – o ‘animal não-fixado’, como dizia Nietzsche – constitui uma virtude essencial de seu ser. Mesmo aí onde a seleção positiva não é cega, ela é todavia necessariamente míope⁴⁹.

A especialização ou padronização seria apenas um reflexo dessa “miopia”. Isto precisa ser assim porque toda intervenção consciente é feita segundo fins específicos que atendem a uma certa exigência presente – o que de modo algum acontece no processo inconsciente da natureza. A própria ideia de melhoramento da espécie humana pressupõe a dimensão que permite a própria expressão do melhor e do pior, da “elevação” e da “queda”. Para Jonas, “nenhum sonho zoológico, nenhum truque de criação [*Züchtung*], pode ocupar o lugar desse ou-ou essencial e de seu egrégio campo de jogo”⁵⁰. *A tentativa de submeter a abertura para ambos os lados do jogo humano a um só desses lados ameaça desfigurar a própria abertura essencial de maneira desastrosa*, uma vez que pode tomar – e é provável que tome – a direção de um caminho sem volta.

Aqui se torna claro o fato de que existe uma zona esfumada que “zomba dos limites de nosso conhecimento”⁵¹, no que concerne à desejabilidade e indesejabilidade de certas propriedades e mesmo doenças. Jonas lembra-nos, por exemplo, do caso da epilepsia, cuja “condenação baseada em seu reconhecimento fetal teria privado a humanidade de um Dostoyevsky”⁵². Já em *Philosophical Essays* (1974) Jonas mostra ter conhecido o tipo de atitude defendida pelos proponentes do *enhancement*, e mostra desdém:

⁴⁸ JONAS, 1987[1985], p.177.

⁴⁹ JONAS, 1987[1985], p.177.

⁵⁰ JONAS, 1987[1985], p.178.

⁵¹ JONAS, 1987[1985], p. 175.

⁵² JONAS, 1980[1974], p. 151.

Replicou-me uma jovem geneticista em uma discussão memorável da American Association for the Advancement of Science alguns anos atrás. A humanidade, disse ela, não pode pagar este preço por gênios e deveria esperar por um Dostoyevsky sem epilepsia. Gosto deste episódio por razões de significância simbólica que o leitor pode imaginar⁵³.

O mero desdém não nos deixa o sentido exato do que Jonas critica, mas ela parece caminhar – e esse é o contexto da citação – na direção de uma crítica da utopia. Pode-se pensar que o argumento de Jonas caminha na mesma direção da variedade e do indeterminismo genético, ou pelos menos da valorização das finitudes (e doenças?!) para o desenvolvimento humano. Isto, entretanto, não é exato. O antiutopismo de Jonas entra aqui para destacar o inultrapassável na obra humana e a ambiguidade que define a abertura radical de seu ser. Especialmente se critica o homem unívoco ou não ambíguo da utopia que busca extirpar-lhe qualquer limitação e ambiguidade que se mostrar nele. Há em tudo isso uma apologia de Jonas à surpresa da vida genuinamente humana – tal como já fora o caso com a clonagem e o direito à ignorância. Aqueles transhumanistas, entretanto, que defendem que a manipulação genética não abole esta liberdade existencial, uma vez que a expressão genética depende do ambiente, não podem falar isto senão retoricamente. Pois se deve perguntar: os pais pagarão por uma manipulação genética que não os entre mais do que uma simples aposta casual? Não podemos crer nisto. E Jonas muito menos, pois ele sabe que na base da aventura laboratorial do Dr. Fausto a arte alquímica que busca dar forma ao homúnculo não pretende outra coisa senão “rir do acaso”.

Nesse sentido, a terra dos sonhos da perfectibilidade genética positiva planejada *não* garante um melhor cenário que aquele proporcionado pelo não planejamento. A esse respeito, diz Jonas:

⁵³ JONAS, 1980[1974], p. 151n10. Essa passagem não se encontra na versão alemã do texto, publicada em *Technik, Medizin und Ethik*. Mas o mesmo tipo de desdém se repete em *Das Prinzip Verantwortung* (1979): “certa vez em um debate acadêmico público sobre o controle genético pré-natal (intra-uterino) da descendência, uma bióloga retrucou – à minha observação sobre o fato de que se recusaria o direito de nascer a um Dostoyevski epilético –: a sociedade futura não pode dar-se ao luxo de ter gênios doentes e deveria mesmo esperar até que finalmente se concebesse um Dostoyevski saudável. No mesmo sentido foi a observação que me fez um psicanalista: que filósofo extraordinário Kant não poderia ter sido, caso se tivesse curado das suas neuroses! (este comentário se baseava na análise dos hábitos quotidianos [de Kant]). Como disse, bem sei que não deveríamos atribuir tais tolices sanitaristas [*sanitären Torheiten*] ao sonho utópico de Bloch, mas não é fácil manter o seu ‘quotidiano festivo’ tão livre de associações incômodas” (JONAS, 1984[1979], p. 411n20). Esta passagem não se encontra na versão em inglês do texto.

O lugar do planejamento em vista da perfectibilidade, e, portanto, para uma miopia atrelada a todo planejamento, é a *educação*. Aí, de fato, impomos nossa imagem inevitavelmente míope sobre o indivíduo em formação e cometemos nossos pecados junto com nosso bem segundo a medida da suposta “verdade” da hora. Mas aí, onde condicionamos, em parte corretamente, em parte erroneamente, também oferecemos, entretanto, os meios ao sujeito a um só tempo a possibilidade de revisão posterior por ele mesmo, pelo menos não a excluímos de seu acesso, já que deixamos inalterada a natureza herdada, a sede original de tal possibilidade”⁵⁴.

A atitude fundamental de Jonas a esse respeito pode ser explicitada em uma breve fórmula: “educação – sim; manipulação genética – não”.

Mas quais são os porquês do “sim” e do “não”? A resposta a essa pergunta envolve falar das *consequências* nefastas de uma pretensão e decisão arbitrárias, padronizadas e míopes sobre o melhor. O “sim” para o tipo de modelação que atende pelo nome de educação é concedido por Jonas por sua *reversibilidade*:

Podemos errar gravemente em relação aos fins e meios de educação, mas nossos pecados podem ainda ser redimidos, senão pelas próprias vítimas, pelo menos por uma geração vindoura: nada foi irreparavelmente lesado, o potencial de liberdade humana permaneceu intacto. No melhor dos casos, a educação promove esta mesma liberdade; no pior, ela não impede um novo começo no qual a inquieta e verdadeira forma do homem pode todavia ser sustentada”⁵⁵.

O “não” à manipulação genética – aqui pensada seja como eugenia positiva ou como DNA recombinante – é criticada por apresentar exatamente a “lógica” oposta: “muito além do terrível risco de erro e miopia inerente à nossa falibilidade, muito além, portanto, das considerações de prudência – nós simplesmente *não devemos tentar fixar o homem* em imagem alguma de nossa própria definição *e, assim, pôr fim às promessas até agora não reveladas da imagem de Deus*”⁵⁶. O planejado é atingido tal como o não planejado – e talvez de maneira mais fatal – pela própria miopia inerente a seu processo. Aí “a ‘imagem’ potencialmente infinita, transcendente, involuaria a uma lista de propriedades desejadas, selecionadas por ideologia (ou seria isto conveniência? Ou moda passageira?)”⁵⁷.

⁵⁴ JONAS, 1980[1974], p. 153n12; 1987[1985], p.202.

⁵⁵ JONAS, 1980[1974], p. 180.

⁵⁶ JONAS, 1980[1974], p. 181 [grifo meu].

⁵⁷ JONAS, 1980[1974], p. 180.

A questão ética mais importante e fundamental é “saber se é certo ou não uma recriação arbitrária com aqueles que são seus *objetos* diretos”⁵⁸. O problema recai sobre o *objeto* da ação tecnológica: sua recriação é certa ou não? Estamos falando claro da recriação do homem ou se se preferir: do homúnculo. A fórmula baconiana, que previa que ciência e tecnologia aumentariam o poder do homem – entendido em sentido coletivo apenas – sobre a natureza extra-humana, se confirmou, mas não previa o subsequente poder do homem sobre os homens. E embora tal poder seja um grande triunfo coroador do esforço técnico-científico, é verdade também que ele não deixa de levantar uma séria questão ética:

De quem é este poder e trata-se de um poder sobre o que e quem? Claramente, dos homens do presente sobre os que virão, os quais são objetos indefesos das escolhas antecedentes de seus planejadores atuais. O obverso de *seu* poder atual é a posterior servidão do vivente em relação ao morto. O poder do agente aqui é completamente unilateral, sem o recurso de um poder compensatório da parte dos sujeitos a ele expostos, pois estes são (presumidamente) sua criação e o que quer que venham a fazer (e até mesmo desejar) segue apenas a lei que lhes é imposta pelo poder que governou seu vir a ser [*Entstehung*]. Assim, pelo menos, o quer a principal tese da arte genética criadora. Na realidade, como salientado anteriormente, o poder, uma vez exercido, escapa da mão do mestre e segue seus próprios caminhos incalculáveis no labirinto da transbordante complexidade da vida, a qual desafia completamente a análise e a predição. Por esta razão, por mais direcionado para uma meta e fatídico que seja, o poder é essencialmente cego. Mas seja cego ou vidente, desajeitado ou competente, ele levanta a questão (da qual a técnica da matéria morta está livre), de que *direito* alguém tem de predeterminar dessa forma os homens futuros; e mesmo que em princípio um tal direito fosse garantido, que *sabedoria* lhe capacita a exercê-lo⁵⁹.

A esse respeito, fato é que um grande “dilema moral” acomete toda manipulação biológica humana em sentido trans-preventivo, isto é, criador ou melhorista:

A possível acusação da descendência contra seus criadores não encontrará qualquer réu que possa ainda responder pelo ato, e nem qualquer meio de reparação. Aqui se encontra um campo para crimes com total impunidade, em relação aos quais os atuais perpetradores – que ficaram no passado – estão a salvo perante suas futuras vítimas.

⁵⁸ JONAS, 1987[1985], p. 210.

⁵⁹ JONAS, 1987[1985], p. 168-69.

Só isso já deveria exigir a máxima e escrupulosa cautela em qualquer aplicação do poder crescente da arte biológica sobre o homem. Aqui apenas a prevenção de infortúnios é permitida, e não a prova de novos tipos de felicidade. A meta é o homem, não o superhomem. Embora muito mais coisas e mesmo questões metafísicas estejam em jogo, a simples ética da modéstia [*Anstandsethik*] no trato com as coisas é o suficiente para descartar as liberdades artísticas com os genótipos humanos já desde o início – isto é, já no santuário da pesquisa experimental, impalatável como isso possa soar aos ouvidos modernos⁶⁰.

Em suma, Jonas critica ambas as alternativas, a *pragmática* e a *melhorista* – a primeira, por degradar intrinsecamente o “objeto” da ação (a humanidade), a segunda, por se arrogar o conhecimento extremamente suspeito sobre o que é o melhor – isto para não falar na insensatez dos possíveis híbridos homem-animal, que trazem à mente de Jonas termos antigos e esquecidos como “sacrilégio” e “abominação”. A crítica de Jonas se dirige mais precisamente ao prejuízo definitivo à abertura radical do homem ao mundo, seja em função de uma desfiguração de sua liberdade existencial, o que poderia acontecer com o empobrecimento existencial resultante de um padrão artificial arbitrário e míope acerca do melhor, bem como de uma degradação da liberdade política, que estaria reduzida para aqueles que seriam objetos da manipulação genética, já que não poderiam reivindicar qualquer tipo de reparação. Com isto, podemos terminar nossa apresentação da crítica de Jonas ao *enhancement*. Mas é preciso salientar, por fim, que o filósofo parece não descartar as intervenções negativas do horizonte. A máxima seria em última instância esta: “a condição humana clama constantemente por melhora. Busquemos ajudar. Busquemos prevenir, aliviar e curar. Mas não busquemos bancar os criadores na raiz de nossa existência, no alicerce primordial de seu mistério”⁶¹.

Referências

BECCHI, Paolo. “L’etica pratica di Jonas può fare a meno della metafisica?”. In: *Paradigmi*, v. 22, n.66, p.389-405, 2004a.

BERTI, Enrico. “Il Neo-aristotelismo di Hans Jonas”. In: *Iride*, n° 6, p.227-231, janvier-juin 1991.

CASSIRER, Ernst. *Essay on man*. 1954 [1944].

⁶⁰ JONAS, 1987[1985], p. 200-201.

⁶¹ JONAS, 1987[1985].

FONSECA, Lilian S. G. *Biotechnologias: novos desafios e nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2015.

FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck, 2001.

HOTTOIS, Gilbert. 1993. “Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas”. In: HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G. (éd.). *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris: Vrin, 1993, 17-36.

JONAS, Hans. 1963. *Zwischen Nichts und Ewigkeit: Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

_____. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

_____. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1980 [1974].

_____. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität: das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984 [1979].

_____. *The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age* (1979). Chicago: The University of Chicago Press, 1984a.

_____. “Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen”. In: STRÖCKER, Elisabeth (Hrsg.). *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*. Munchen - Paderborn, W. Fink-F. Schöningh, p.75-86, 1984b.

_____. *Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987 [1985].

JONAS, Hans. 1992. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992.

_____. “Prinzip Verantwortung: zur Grundlegung einer Zukunftsethik”. In: KREBS, Angela. *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p.165-181, 1997[1985].

_____. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001 [1966].

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

_____. *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, B. I/1 (Appendix): Organism and Freedom: An Essay in Philosophical Biology*. Hg. v. Jens Ole Beckers und Florian Preußger. Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach, 2016.

_____. Archives Hans Jonas, HJ-13-11-1: Datiloscrito incompleto em inglês com anotações e correções à mão de “Imagination and Mind”, quinto capítulo do livro não publicado *Organism and Freedom* (a versão é provavelmente dos anos 1955-1959).

LOPES, Wendell E. Soares. “Temos o dever de morrer?” In: *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. spe 02, p.169-183, 2012.

_____. “Hans Jonas - clonagem reprodutiva humana e cuidado criativo”. In: *Cadernos Cajuína*, V. 2, N. 1, p.205-215, 2017a.

_____. *Hans Jonas e a diferença antropológica: uma análise da biologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 2017.

OLIVEIRA, Jelson. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014.

POMMIER, Eric. *Hans Jonas et le principe responsabilité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

STOCK, Gregory. *Redesigning Humans: our inevitable genetic future*. New York: Houghton Mifflin Company, 2002.