

3

Teoria da responsabilidade, biotecnociência e o ser humano

A técnica, como práxis, configura a relação instrumental da pessoa com o mundo; se poderia dizer que ela é o prolongamento e o aumento da potência do corpo. Por milênios, o ser humano procurou instrumentos para incrementar a sua força muscular; no tempo atual, o ser humano inventou meios para aumentar a potência do sistema nervoso central: não mais apenas a força muscular, mas também a força mental. Como se verá, nem todo pensamento quantificável é de cálculo, redutível a formulação. Entretanto, abriu-se uma nova era, a da informática e da robótica, na qual as forças de dominação do mundo cresceram e o cérebro humano teve sua capacidade aumentada pela máquina.¹

Que tipo de saber é aquele que entende o corpo humano como uma configuração orgânica condenada à obsolescência, convertendo-o em um objeto da pós-evolução? Segundo o sociólogo português Hermínio Martins², a tecnociência tem uma vocação fáustica (o mito de Fausto)³, cuja meta consiste em ultrapassar a condição humana. Por isso, nos saberes hegemônicos

¹ SGRECCIA, Elio. *Manual de bioética I*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 40-46.

² MARTINS, Hermínio. Hegel, Texas: temas de filosofia e sociologia da Técnica; Tecnologia, Modernidade e Política. In: *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Edições Sécuro XXI, 1996.

³ Marshall Berman relê o Fausto de Goethe como a primeira e melhor tragédia do desenvolvimento. Ele faz um interessante resgate do mito de Fausto e contextualiza historicamente a época em que Goethe escreveu-o. Em sua releitura, Fausto expressa como no final do século XVIII e início do século XIX o modernismo surgiu. O processo de transformação de Fausto se divide em três metamorfoses sugeridas por Berman: 1^a O sonhador, 2^a O amador e 3^a O fomentador. Na primeira fase, Fausto seria um sonhador. Tinha desenvolvido o intelecto e o espiritual que o levaram ao conhecimento e ao isolamento. Ele agora deseja se expressar através de ações no mundo. O que o fez sentir-se dividido entre vida interior e vida exterior seria a consequência de ele possuir uma cultura dinâmica e viver numa sociedade estagnada. Ele representaria os homens que fizeram parte da cultura moderna que a Divisão do Trabalho, a Renascença e a Reforma criaram e desenvolveram mas mantiveram inacessível ao mundo. Na segunda metamorfose, Fausto é um amador que passou por uma grande metamorfose. Mudou de papel social e *status*, está charmoso e autoconfiante, tem dinheiro e está livre para se mover, seduzir e enfrentar sua cidade tradicional (o pequeno mundo). Em sua terceira metamorfose, Fausto seria o fomentador, uma figura ambígua porque destrói e constrói. Seus vários projetos visam o coletivo. Ele representa um herói moderno arquetípico – fomentador – mas também representaria um herói trágico porque ironicamente seu desejo de crescimento pessoal e progresso social com o mínimo de sacrifício humano é transgredido no momento em que ele explora seus empregados inclusive passando por cima de seus limites humanos a fim de produzir e construir. BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. A aventura da modernidade, 17^a edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 360.

contemporâneos é possível detectar certas tendências “neognósticas”⁴, que rejeitam a organicidade e a materialidade do corpo humano para procurar, na sua superação, um ideal ascético, artificial, virtual e imortal.

Os conhecimentos e as técnicas dos seres humanos não são onipotentes; seus “dedos profanos” não podem perturbar todos os âmbitos, pois há limites que devem ser respeitados. Como se depreende logicamente de seus postulados, o progresso dos saberes e das ferramentas prometéicas redundam em um certo “aperfeiçoamento” do corpo, porém este será sempre natural e não-transcendental, ou seja, não pretenderá ir além dos limites impostos pela natureza humana. Pois, de acordo com essa visão, os artefatos técnicos constituem meras extensões, projeções e ampliações das capacidades próprias ao corpo humano. É nesse ponto que a tecnociência de inspiração prometéica se detém, sem pretender ultrapassar o umbral da vida.⁵

Segundo Paula Sibilia, “a vida orgânica nunca será compreendida de modo tão fundamental quanto os mundos físico e humano, ambos os quais são suscetíveis de indefinida mecanização de uma maneira que a vida orgânica não o seria nunca”.⁶

⁴ Em história das religiões, reserva-se o nome de *gnose* (em grego *gnôsis*, conhecimento) ao conjunto das doutrinas heréticas que nos séculos II e III puseram em perigo grave a unidade do cristianismo nascente, embora o termo tenha sido usado algumas vezes pelos padres da igreja para designar a sua própria doutrina. A gnose herética é, aliás, parcialmente anterior à fixação do dogma pelos concílios. O *maniqueísmo* deve muito à gnose. Os diversos gnosticismos apareceram inicialmente na Síria e sobretudo em Alexandria, de onde se espalharam para o Ocidente (Roma, Lyon, Espanha...). As suas doutrinas são uma mistura de mitos anatolianos, de tradições apócrifas respeitantes a Jesus, de especulações mágicas de origem iraniana (e, em menor grau, egípcia); finalmente, há também uma forte tonalidade platônica nas mais sistemáticas (Basíledes, Valentim, Carpócrates). Houve gnósticos judeus e gnósticos paganizantes, ou mesmo pagãos (contra os quais Plotino polemizou). Deste caos destacam-se algumas idéias centrais: a gnose é uma tentativa, quase única no Mundo, de salvação religiosa pelo conhecimento intelectual sem dom direto da graça. O princípio transcendente nem sequer é denominado Deus, mas “Inefável” ou “Abismo” ou “Silêncio”. Apesar de uma mistura de práticas mágicas e de fantasmas (dramatizadas sem “evangelhos” e em “apocalipses”, alguns dos quais recentemente descobertos), a gnose influenciou não só o pensamento ortodoxo, que combatia, mas também outras heresias (inclusive na Idade Média) e alguns pensadores do Islã. O hermetismo do Renascimento e o iluminismo devem-lhe igualmente muito, vindo por seu intermédio, a exercer um papel na história da filosofia. LEGRAND, Gerard. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 193-194. Quando se fala em “neognóstica”, são algumas tendências humanas de resposta e superação diante da sua própria criação (a realidade tecnocientífica), com características idênticas aos elementos supracitados (gnose, gnósticos).

⁵ SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico*. Corpo, subjetividade e tecnologias. Rio de Janeiro: Relume Dumorá, 2003, p. 42-46.

⁶ MARTINS, Hermínio. Hegel, Texas: temas de filosofia e sociologia da Técnica; Tecnologia, Modernidade e Política. In: Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social. Lisboa: Edições Séclo XXI, 1996. *apud*. SIBILIA. *O homem pós-orgânico*, p. 46.

Para esse modo de entender a tecnociência, o reino do vivo manter-se-ia gloriosamente refratário à mecanização, embora não imune às depredações humanas. Mas esta recusa da vida orgânica em se deixar penetrar pelas ferramentas tecnocientíficas constitui, obviamente, uma forte limitação para o conhecimento e as potencialidades humanas, e hoje é inegável a ostensiva refutação dessa tese. Os avanços mais recentes na área biotecnológica, com toda sua artilharia informática a serviço do “deciframento da vida”, se propõem precisamente a vencer as resistências que esse derradeiro vestígio do caráter sagrado da natureza costuma opor ao instrumental tecnocientífico.⁷

A pessoa humana sempre deve permanecer o objetivo último, deve ser sempre o objetivo e o critério. Dinheiro e capital sempre são um meio, assim como o trabalho também é meio. Também a ciência, técnica e indústria são meios. Em si, também eles, de modo algum, estão livres de valores. Não são "neutrais". Eles devem ser avaliados e utilizados na medida em que servem à pessoa humana e seu desenvolvimento. De acordo com isso, a manipulação de genes humanos só é lícita na medida em que esta dá proteção, preservação e humanização da vida humana. A pesquisa com embriões descartáveis é um experimento humano que deve ser considerado desumano e como tal deve ser rejeitado.⁸

A grande questão aqui levantada por Hans Küng é quando a ciência, a técnica, a indústria, o comércio, a política (criação humana) transformam o ser humano em objeto-criatura. Isto deveria ser rejeitado. O desenvolvimento tecnológico da medicina (extrema tecnificação clínica; crescentes políticas de coletivização da saúde; consciência dos direitos do enfermo; importância da prevenção das doenças) e os progressos da ciência biológica (engenharia genética; técnicas de reprodução humana; transplantes de órgãos; intervenção em estados intersexuais; progressos técnicos quanto à reanimação e à diagnose pré-natal) colocam novos desafios que a tradicional ética médica não consegue responder por seu caráter de pura deontologia profissional. Para tanto, é necessário um saber mais global e interdisciplinar e, principalmente, uma argumentação mais consistente. Assim surge a bioética como um estudo sistemático das dimensões morais das ciências da vida e da saúde.

A bioética torna-se um fórum de discussão e de construção de consensos sobre os limites e objetivos de uma pesquisa científica que envolve seres

⁷ SIBILIA. *O homem pós-orgânico*, p. 46-47.

⁸ KÜNG, Hans. *Projeto de ética Mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*, 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 54.

humanos, de uma prática médica a serviço da beneficência e autonomia do enfermo, de uma política que assegure condições de saúde para todos. Precisa envolver toda a sociedade civil como o pensar e o agir cristão porque a defesa da vida e a promoção da saúde são do interesse e salvaguarda de todos.⁹

Este capítulo está dividido em duas partes e uma conclusão que confrontarão a teoria da responsabilidade, biotecnociência e o ser humano. O capítulo assim será disposto em: a responsabilidade como horizonte do futuro – progresso biotecnocientífico e antropologia; algumas fronteiras éticas particulares das aplicações biotecnocientíficas; a conclusão.

Ao longo da primeira parte deste capítulo continuará a ser desenvolvido o pensamento de Hans Jonas na perspectiva única de elaborar a teoria da responsabilidade: o horizonte do futuro. Esta reflexão corresponderá ao capítulo 4 da sua obra. Quanto à segunda parte, será a interpretação do seu pensamento delineando algumas fronteiras éticas. Caberá à conclusão constatar a experiência tantas vezes apontada do ser humano como contradição dinâmica chamada à responsabilidade.

3.1.

A responsabilidade como horizonte do futuro. Progresso biotecnocientífico e antropologia

É um dado comprovado que existe uma interdependência entre o progresso tecnológico e as mutações socioculturais do ser humano sobre a Terra. Daí surgem duas questões a serem refletidas:

1º . O “progresso”, que tecnicamente é linear, comporta da mesma maneira e automaticamente um aperfeiçoamento antropológico?

2º . A mudança que retorna sobre o tipo de vida do ser humano por causa do progresso científico é uma transformação que o próprio ser humano pode dominar?

Nesse sentido, a teologia pode apontar alguns elementos bastante elucidativos. A primeira observação é que o progresso técnico-científico é linear, por isso progressivo, mas, ao mesmo tempo, redutivo. Essa linearidade

⁹ JUNGES, José Roque. *Bioética*. Perspectivas e Desafios. Coleção Focus. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, p. 13-15.

quantitativa não pode senão “reduzir” o real à relações matemáticas, causais, quantificáveis. Desta forma, os aspectos qualitativo, ontológico, finalístico da realidade, são isolados. A causalidade ignora a finalidade, a técnica fica sem sentido de direção e de valor.

A ética do impulso está presente na ciência e na técnica, mas ela não conhece a ética dos meios e dos fins, a deontologia e a teleologia. É por isso que várias correntes filosóficas – o existencialismo,¹⁰ a fenomenologia,¹¹ o personalismo,¹² as próprias escolas de epistemologia¹³ - exigiram e exigem uma nova síntese entre cultura tecnológica e humanismo, entre ciências experimentais

¹⁰ Nome genérico de diversas doutrinas que tem em comum a afirmação do primado da existência e da sua irreducibilidade ao pensamento conceitual tradicional. Os filósofos existencialistas têm em comum a descoberta de que o homem não é antes de mais um ser dotado de razão, mas um “nada que aniquila”, isto é, um existente sem significado que “esvazia” o Mundo, com a sua simples presença, de qualquer sentido necessário ou a priori. Efetivamente, não há nenhum grande filósofo do passado, mesmo dos mais racionalistas, que não tenha também ele aprendido a medida da “singularidade” do homem. O existencialismo transforma-a em princípio: princípio do estudo das “atitudes fundamentais” (Jaspers) ou do compromisso por meio do qual o homem, condenado à partida a uma liberdade ilimitada e à angústia metafísica, escolhe ser ele mesmo o seu próprio sentido (Sartre). LEGRAND. *Dicionário de Filosofia*, p. 162.

¹¹ Designação, que remonta ao século XVIII, do estudo das “aparências” ou dos “fenômenos” (em sentido kantiano): o seu emprego específico por Hegel (*Phénoménologie des Geistes*, 1807) deriva daqui. Nestas obras de dupla leitura, Hegel descreve historicamente e psicologicamente as “aparções” Hoje diz-se apenas do método e do sistema (fenomenologia transcendental) próprios de Husserl e dos seus genuínos sucessores. Edmund Husserl (1859-1938) quis fazer da filosofia uma “ciência rigorosa” (principais obras: *Investigações Lógicas*, 1900-1901; *Idéias e Diretrizes para uma Fenomenologia Pura*, 1913; *Meditações Cartesianas*, 1931;...). O discurso husserliano consiste, transpondo estes “objetos ideais” para a lógica, fazê-los “apanhar” pela consciência munida de intencionalidade. Rejeita o modelo da aproximação psicofisiológica, depois o modelo histórico e (de passagem) a formalização aritmética. Conclui com a renovação da psicologia do ego, enriquecida com a distinção entre o “vivido real” e o “vivido inatural”, sendo o “atual” tomado tanto em sentido temporal como no sentido aristotélico. A existência do concreto (o “vivido” em geral) aparece como a tomada de consciência de uma percepção incluindo-se a ela mesma, que Husserl chama, muitas vezes, o “mundo”. A fenomenologia husserliana não só influenciou pensadores de “ciências humanas” (Max Weber, Max Scheler, ...) como também o existencialismo (Heidegger, e mais ainda Sartre) e, finalmente, a busca de elucidação das significações ideais em geometria e na lógica (Suzanne Bachelard). O seu representante mais original (relacionou-se com a Gestaltheoria) mas também a mais impressionista na procura do concreto terá sido Merleau-Ponty (1908-1961). LEGRAND. *Dicionário de Filosofia*, p. 172-173.

¹² Mais estado de espírito que doutrina, definido já antes da 2ª Guerra Mundial por Emmanuel Mounier, e que se difundiu entre 1945-1950. É uma tentativa de repensar a filosofia cristã, rejeitando qualquer dualismo espiritualista para beneficiar da experiência concreta, e que da simples individualidade passa à noção moral da pessoa nomeadamente através da comunicação das consciências. Bastante intransigente com o marxismo, Mounier rejeita mais decididamente ainda o individualismo “burguês” das filosofias racionalistas. Este pensamento relaciona-se com o existencialismo cristão, e até com agnóstico (Camus), não deixando de exercer uma contínua influência até aos nossos dias. LEGRAND. *Dicionário de Filosofia*, p. 300-301.

¹³ Sinônimo antigo de gnoseologia que se usa com frequência neste sentido, beneficiando do prestígio da prioridade. Hoje em dia, estudo histórico e crítico dos conceitos e das noções de uma ciência particular, no seu desenvolvimento e aplicações. Pode eventualmente desembocar na filosofia das ciências, que poderia designar-se por “epistemologia geral”. Surge em certos trabalhos de Bérson e de Meyerson (autor do “Paradoxo epistemológico”). Desenvolveu-se num sentido “genético” com Piaget, num sentido “relativista” ou “dialético” com Bachelard. LEGRAND. *Dicionário de Filosofia*, p. 142.

e ciências humanas, e sobretudo se pede que a ética apreenda o sentido de direção da civilização e garanta o seu caminho.¹⁴

Para poder prever as consequências do uso das biotecnologias e ter condições de evitar seus efeitos negativos, é preciso conhecer muito bem as regras da vida em todos os seus níveis de organização: das moléculas às células, aos organismos, às populações de organismos, aos ecossistemas e à biosfera. Naturalmente, é preciso verificar os efeitos de nossas ações em todos esses níveis da realidade, atentando em especial para o que pode acontecer com os seres humanos, seja do ponto de vista individual, seja no que diz respeito às relações sociais. Os aspectos éticos desempenham um papel importante e, portanto, devem ser levados em conta não apenas quando se trata de decidir a vida do ser humano, mas também quando se influi na vida dos seus semelhantes e na dos outros habitantes do planeta Terra.¹⁵

A ética da tecnologia, por isso, não deve ser considerada simplesmente em função da fase aplicativa, mas também em sua insuficiência radical, em sua ambivalência teleológica e em sua dinâmica de saber-poder, que aumenta cada vez mais e, portanto, também em sua fase elucidativa. Dessa forma, a tecnologia exige ser completada e ter sua referência numa antropologia global na qual possa encontrar o seu papel ao lado das outras dimensões do ser humano. O essencialmente humano, com as ambivalências e oposições características do mistério de sua liberdade, a que pertencem às experiências de fortúnio e infortúnio, prazer e dor, bem e mal, nas quais se desdobra a epopéia humana em sua história. A preservação de uma tal essência constitui o dever basilar da ética e da teologia ao tratar da responsabilidade e da vida.¹⁶

Esta parte estará dividida em quatro momentos, refazendo e resgatando o papel do ser humano na intra e interrelação com os outros, com o todo e com o divino. Para tanto, será desenvolvido a teoria da responsabilidade e uma nova antropologia tendo como objeto originário da responsabilidade a pessoa humana como fonte de valor. Desta maneira, até onde se estende a responsabilidade política no futuro, uma vez que recai sobre o ser humano o cuidado com a vida,

¹⁴ SGRECCIA. *Manual de bioética I*, p. 46-49.

¹⁵ BUIATTI, Marcelo. *Biotechnologias. A engenharia genética entre biologia, ética e mercado*. São Paulo: Loyola – Paulinas, 2004.

¹⁶ JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main, 1979.

co-criando-a? Daí surgirá a questão: por que a responsabilidade não esteve até hoje no centro da teoria ética? A visão antropocósmica (o cuidado humano para com a vida). Estas reflexões elaboradas por Hans Jonas correspondem a segunda metade do capítulo 4 de sua obra. Não se quer aqui, colocar na “boca” de Hans Jonas a solução dos problemas, mas apenas aproximar o seu pensamento da realidade, construindo o horizonte do seu pensamento numa relação de enriquecimento transdisciplinar.

3.1.1.

Teoria da responsabilidade e uma nova antropologia

Segundo Jonas, somente o ser vivo, em sua natureza carente e sujeita a riscos, pode ser objeto da responsabilidade. A marca distintiva do ser humano, é o fato de ser o único capaz de ter responsabilidade; significa igualmente que ele deve tê-la pelos seus semelhantes, e que realmente ele sempre a tem, de um jeito ou de outro. A faculdade para tal é a condição suficiente para a sua efetividade. Por isso que para Jonas,

ser responsável efetivamente por alguém ou por qualquer coisa em certas circunstâncias (mesmo que não assuma nem reconheça tal responsabilidade) é tão inseparável da existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade.¹⁷

O que há de se levar em consideração, segundo Jonas, é que a prioridade do ser humano entre os postulantes à responsabilidade humana não tem nada a ver com uma avaliação sobre o desempenho na Terra. O preço da aventura humana é, ressalta Jonas, enorme; e a mesquinha humana é pelo menos equivalente à sua grandeza. Quando se fala da “dignidade do ser humano” como tal, somente se deve compreendê-la em um sentido potencial, pois em caso contrário tal discurso expressará uma vaidade imperdoável. A possibilidade sempre transcendente, obrigatória por si mesma, precisa ser mantida graças à continuação da existência. Preservar essa possibilidade como responsabilidade cósmica, lembra Jonas,

¹⁷ JONAS, Hans. *O Princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006, p. 176.

significa precisamente o dever de existir. A primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade.¹⁸

Para Jonas, a existência da humanidade significa simplesmente que haja vida e que vivam os seres humanos. Que vivam bem é um imperativo que se segue ao anterior. Esse “primeiro imperativo” segundo Jonas, normalmente anônimo, está contido, implicitamente, em todos os outros. Confiada a sua execução imediata ao instinto de procriação, esse imperativo pode manter-se escondido por trás dos imperativos particulares da virtude humana, que tratam de aprimorar a sua significação. Para Jonas, “essa é a causa original de todas as causas que podem ser objeto da responsabilidade comum à humanidade”.¹⁹

Este elemento inato a condição humana é um imperativo criterioso no processo de evolução e subsequentemente nos avanços científicos. Apesar de alguns críticos radicais considerarem grande parte dos avanços da ciência como “perigosos”, é impossível imaginar a atual estrutura societária (ou biológica) como eterna e imutável. É compromisso da ciência, pois, preparar o futuro, antecipando-se a ele por meio de descobertas que venham trazer benefícios à espécie humana. A mutabilidade da sociedade e do mundo é uma certeza; a dúvida reside em estabelecer o limite concreto até onde os avanços da ciência devam se verificar. Assumir a responsabilidade é sempre um ato seletivo, e a escolha daquilo que é mais próximo do ser humano, corresponde a finitude da natureza humana.

Não resta dúvida que o caminho está no equilíbrio, na busca de soluções moralmente aceitáveis e praticamente úteis. Para isso, é indispensável que as novidades sejam analisadas caso a caso, em cada contexto social, com responsabilidade e bom senso, respeitando-se certos valores societários e pluralismo moral que, queira ou não, é marca registrada dos dias atuais. Neste sentido, alguns valores nos quais a humanidade e a ciência vêm se pautando nos últimos tempos, deverão ser transformados. Seria preferível que a responsabilidade ética fosse tatuada indelevelmente na equação que determina a liberdade científica; e que a tecnocracia e a mercantilização desenfreada, que submetem a sociedade às suas leis insensíveis, se transformassem exclusivamente em tecnologia saudável a serviço da humanidade. Em outras palavras, trata-se de

¹⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 176-177.

¹⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 177.

estimular o desenvolvimento da ciência dentro das fronteiras humanas e, ao mesmo tempo, de desestimulá-la quando passa a avançar na direção de limites desumanos.²⁰

Também há de se contemplar a responsabilidade por uma vida (individual ou coletiva) se ocupando antes de tudo com o futuro, bem mais do que com o presente imediato. Isso, segundo Jonas, é verdadeiro em um sentido trivial para toda responsabilidade, mesmo a mais particular, acompanhando-se a evolução de uma tarefa até o fim. Assim expressa Jonas:

...exatamente aqueles efeitos pelos quais o responsável já não poderá responder: a causalidade autônoma da existência protegida é o derradeiro objeto do seu cuidado. Em relação a esse horizonte transcendente, a responsabilidade, mesmo em sua totalidade, não pode ambicionar um papel determinante; pode ambicionar possibilitá-lo (ou seja, prepará-lo e manter aberta a oportunidade). O caráter vindouro daquilo que deve ser objeto de cuidado constitui o aspecto de futuro mais próprio da responsabilidade. Sua realização suprema, que ele deve ousar, é a sua renúncia diante do direito daquele que ainda não existe e cujo futuro ele trata de garantir. À luz dessa amplidão transcendente, torna-se evidente que a responsabilidade não é nada mais do que o complemento moral para a constituição ontológica do nosso Ser temporal.²¹

Assim, resta dirigir o “fazer”, mais uma vez, com prudência e tolerância, entre os apertados limites do necessário e do possível. A sofisticada intervenção tecnocientífica em um meio não só natural como cultural, atravessando por atos de vontade e escolha apaixonada, é tão “humana” quanto à ética, com a qual, nesse pé, pode estabelecer um grande e desafiador diálogo.²²

Nessa perspectiva, a bioética estuda os avanços recentes da ciência em função sobretudo do ser humano, que tem a responsabilidade de cuidar como co-criador de toda a vida. Por isso, a referência central é o ser humano, considerando os dois momentos básicos de sua vida, ou seja, o nascimento e a morte. É em torno destas duas fases da vida que hoje a ciência está fazendo seus melhores progressos e, obviamente, colocando problemas éticos inimagináveis antes dessas descobertas.

²⁰ GARRAFA, Volnei. Crítica bioética a um nascimento anunciado. In: *Revista Parcerias Estratégicas*. Ética das manipulações genéticas: proposta para um código de conduta. Número 16 – Outubro de 2002. Brasília, p. 121.

²¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 187.

²² GARRAFA. Crítica bioética a um nascimento anunciado, p. 122.

Fica claro que a pessoa humana é o tema central da bioética. Se tiver um bom entendimento da pessoa, ter-se-á encontrado o caminho de uma resposta aceitável para muitos problemas. O que se constata é que a filosofia e a antropologia divergem sobre o conceito de pessoa. E, dependendo da definição que se lhe dá, os problemas da bioética recebem respostas muito diferentes.²³

Na verdade, muito pouco da pesquisa nas biociências não será atingido pelo devastador conhecimento do genoma humano. No entanto, se entende que ao lado das importantes consequências práticas do conhecimento do genoma (que ainda precisam ser muito aprofundadas) é fundamental analisar o impacto do conhecimento do genoma humano sobre o próprio conceito de ser humano. Em outras palavras, a ética depende da antropologia. É necessário perceber que tipo de antropologia está emergindo sob o impacto dessas novas técnicas. As diferentes e até mesmo opostas posturas éticas estão, muitas vezes, refletindo diferentes maneiras de compreender o ser humano, e compreender bem o ser humano é o ponto de partida para uma bioética que queira defender a dignidade humana.²⁴

O conhecimento do genoma sobre o conceito de humano, torna esse conhecimento um serviço para a promoção integral de todos os seres vivos e da vida humana, em especial. Esse processo é desencadeado pela biotecnociência, mas só pode ser completado com o auxílio das ciências humanas.²⁵ Se quiser propor que o reducionismo é insustentável, é necessário incorporar o conhecimento genético da atualidade num discurso mais amplo, envolvendo disciplinas como a ética, a filosofia e a teologia. Esse discurso precisa fazer justiça à dignidade humana, mas também não pode virar as costas para as comprovações científicas, quando devidamente fundamentadas, apresentam novas perspectivas para que a mesma dignidade humana seja contemplada.²⁶

²³ PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. *Problemas atuais de Bioética*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Loyola, 2000, p. 67.

²⁴ SANCHES, Mário Antonio. *Brincando de Deus*. Bioética e as marcas sociais da genética. São Paulo: Editora Ave Maria, 2007, p. 111.

²⁵ SANCHES. *Brincando de Deus*, p. 117.

²⁶ SANCHES. *Brincando de Deus*, p. 119. A partir do conhecimento do seu genoma, o ser humano está sendo envolvido por um processo de redefinição de si mesmo. Não foi apenas o Projeto Genoma Humano que colocou questionamentos a respeito da maneira como o pensamento tradicional da sociedade ocidental entende a questão de quem é o ser humano. Essa pergunta é antiga e a cada passo a humanidade insiste em interrogar-se.

A imagem que o ser humano tem de si pode mudar muito antes dos cientistas conseguirem realizar alterações genéticas significantes. A auto-imagem é construída culturalmente e, como afirma Lévi-Strauss, “os patrimônios culturais evoluem muito mais rapidamente do que os patrimônios genéticos”.²⁷

Francisco Ayala aponta que não é preciso ser um grande especialista em biologia para perceber que os seres humanos têm órgãos como os outros animais. Tudo isso não dificulta a percepção da unicidade da espécie humana porque “mais conspícuos do que a diferença anatômica são os comportamentos distintos e seus resultados”.²⁸ Se poderia acrescentar a tudo isso, a capacidade do ser humano de moldar o mundo ao seu redor.

Assim, está se afirmando que a cultura é um fator especificamente humano, e por muito tempo esse era um ponto tido como inquestionavelmente único da nossa espécie. Os seres humanos são seres inseridos na natureza, mas com a capacidade de produzir cultura, ou seja, com a capacidade de aprender coisas novas, transmitir às gerações futuras o aprendizado adquirido e assim construir um universo de significados ao seu redor. Cabe aos outros animais, o limite de sua própria natureza. É óbvio que eles modificam os seus ambientes, mas somente a partir de informações contidas na sua própria estrutura biológica.²⁹

A cultura é um elemento importante e a grande diferença que separa os seres humanos dos outros animais³⁰ - a linguagem – que tornou a cultura possível,

²⁷ LÉVI-STRAUSS. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 41. Pensar a respeito do ser humano no presente sem incorporar os conhecimentos da pesquisa em genética, seria uma imperdoável omissão. A antropologia no início do séc. XXI tem um novo ponto de partida. Segundo Anderson, os genes são ontologicamente necessários para a existência humana. ANDERSON, V. Elving. A genetic view of human nature. In: BROWN, Warren S.; MURPHY, Nancey; MALONY, Newton H. *Whatever happened to the soul? Scientific and theological portraits of human nature*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, p. 68, ou seja, são indispensáveis para que os seres humanos possuam qualquer qualidade que seja considerada humana. Dessa maneira, qualquer discussão a respeito da natureza humana que ignore completamente a genética estará seriamente incompleta. ANDERSON. A genetic view of human nature, p. 68.

²⁸ AYALA, Francisco J. Darwin and the teleology of nature. In: HAUGHT, John F. (ed). *Science and religion: in search of cosmic purpose*. Washington, DC: University Press, 2000, p. 31.

²⁹ SANCHES. *Brincando de Deus*, p. 123. Um dos elementos significativos que mantém a importância da questão cultural é o próprio fato de que, biologicamente, a evolução humana foi muito pequena. Segundo afirma Stevens Jones, “nas centenas de milhares – e nos últimos cem – anos passados, as vidas humanas têm sido transmitidas, mas os corpos não”. O autor demonstra que outros animais realizam tarefas fantásticas, mas sempre a partir de sua constituição genética, ou seja, respondem aos desafios externos de modo comum aos indivíduos de sua espécie. Agindo biologicamente, eles podem ter sucesso numa tarefa complexa e fracassar em tarefas simples como são os casos das abelhas e formigas. JONES, Steve. *Darwin's ghost: the origin of species updated*. New York: Random House, 2000, p. 326.

³⁰ MORRISON, Reg. *The spirit in the gene: humanity's proud illusion and the laws of nature*. Ithaca / London: Cornell University Press, 1999, p. 7.

é apontada como a “lacuna” que mais efetivamente separa a espécie humana de todas as outras espécies.³¹ Aqui está se falando da complexidade da linguagem humana, sem querer de forma alguma negar que haja também linguagem em outros animais. Tradicionalmente, desde Aristóteles, a racionalidade é apontada como o fator principal e diferencial da superioridade humana a partir da articulação e reflexão provocada pela linguagem. No entanto, os novos conhecimentos e experiências com primatas colocam em cheque esse legado aristotélico. A afirmação tradicional de que os seres humanos são animais racionais e os outros animais são qualificados como irracionais é hoje muito questionada em virtude dos graves incidentes causados pela irracionalidade humana, amplamente afirmada e comprovada pela psicologia.

Um humano é identificado como tal por causa de sua pertença à espécie humana. Assim afirma Agius:

Uma espécie é um objeto físico, o qual não existe todo de uma vez. Ela começa a existir durante algum tempo no passado, e continuará a existir no futuro. Uma espécie ocupa em qualquer tempo, uma certa quantia de espaço. Dizer que “X pertence a uma espécie”, não é dizer que “existem outros como X”, mas “X é um fragmento de um todo”. Numa espécie existe, portanto, uma continuidade material.³²

Uma sociedade que cultua o individualismo pode dar bastante ênfase na privacidade e na autonomia, mas parece que a natureza da realidade genética está apontando mais para a necessidade de desenvolver a solidariedade, pois os seres humanos não estão de maneira alguma isolados uns dos outros. Tal fato implica em afirmar um equilíbrio, deixando claro que o indivíduo não pode ter posse

³¹ MORRISON. *The spirit in the gene*, p. 9.

³² AGIUS, Emmanuel. Patenting life: our responsibilities to present and future generations. In: AGIUS, Emmanuel; BUSUTTIL, Salvino (Eds). *Germline intervention and our responsibilities to future generations*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 67. Uma espécie possui determinada constituição genética que se encontra espalhada entre todos os indivíduos que a compõem e pode ser vista como uma herança genética comum. Essa coleção universal dos genes de uma espécie é comumente chamada de *pool* gênico, um conceito que se aplica à população e não ao indivíduo. SANCHES. *Brincando de Deus*, p. 126. O fato dos indivíduos partilharem do pool não significa que todos partilhem do mesmo modo. Na verdade, “a parcela (de genes) que o indivíduo recebeu é única – nenhum outro possui um conjunto idêntico – e contribui para a sua individualidade”. DULBECCO, Renato. *Os Genes e o Nosso Futuro*. O desafio do projeto genoma. São Paulo: Editora Best Seller, 1997, p. 202. Os direitos e deveres do indivíduo, em relação aos genes, devem fundamentar-se nesta dupla realidade, de unicidade da pessoa humana. É somente na relação com os genes dos outros que os genes de um indivíduo poderão ser compreendidos e estudados. Só é possível perceber uma mutação genética num indivíduo por causa do conhecimento do mesmo gene dos outros. SANCHES. *Brincando de Deus*, p. 127.

absoluta das informações sobre os seus genes, nem tampouco essas informações deverão ser usadas para expor o indivíduo a situações indignas da pessoa humana.³³

Estas sugestões colocam os seres humanos diante de uma nova consciência de humanidade, ou seja, todos partilham da mesma herança biológica e os próprios genes impulsionam a uma percepção mais aprofundada da co-humanidade. Por fim, o que precisa ficar claro é que o conhecimento do genoma ressalta a dependência do indivíduo em relação a toda espécie. Relacionando esse conhecimento com a ética, se pode perceber que o ser humano partilha com todos os outros sua base genética comum. Cada indivíduo está definitivamente vinculado ao todo de sua espécie, e uma postura ética salutar deverá contemplar sempre o todo.³⁴

O filósofo Hans Jonas foi um dos primeiros pensadores a detectar a caducidade dos termos em que tradicionalmente se exprimiam os questionamentos dirigidos pela ética ao progresso tecnocientífico. Ainda continua a discutir a técnica do ponto de vista da verdade antropológica, quer no sentido de ela realizar o verdadeiro sentido do humano, quer, opostamente, no sentido de ela constituir a própria negação do ser humano ou da natureza. Ora, a técnica não pode ser nem eticamente submissa nem historicamente dominadora.³⁵

Atualmente o *homo sapiens* se transformou em *homo faber*. Frente ao poder e à velocidade do processo científico e tecnológico que atropela a humanidade todos os dias, é indispensável substituir as antigas éticas da contemporaneidade e do imediatismo por uma nova ética da prospectiva ou da responsabilidade futura. Com outras palavras, uma vez que é nada menos que a própria natureza que está em causa, a prudência se torna por si só o primeiro dever ético de todo ser humano.

Aquilo que se deve evitar a todo custo deve ser determinado por aquilo que se deve “preservar” a qualquer preço. Um aspecto essencial no debate sobre a moralidade nos avanços biotecnológicos – e como exemplo, a clonagem em humanos – se refere à vulnerabilidade que se criará a partir do fato de todos os indivíduos passarem a ser biologicamente iguais, já que uma das maiores riquezas

³³ SANCHES. *Brincando de Deus*, p. 128.

³⁴ SANCHES. *Brincando de Deus*, p. 128-129.

³⁵ GARRAFA. Crítica bioética a um nascimento anunciado, p. 117.

da “raça humana” está exatamente na sua variedade genética, na sua diversidade. Uma filosofia da natureza deverá articular o que “é” cientificamente válido com o “deve” das injunções morais. Entre os grandes problemas práticos que acompanham o ser humano, está a dificuldade em trabalhar a relação entre a certeza e a dúvida.³⁶

3.1.2.

O objeto originário da responsabilidade: a pessoa humana como fonte de valor

É necessário que o conceito de responsabilidade implique em um “dever” – um “dever ser” de algo e, em seguida, em um “dever fazer” de alguém como resposta àquele dever ser. Segundo Jonas, a objetividade precisa realmente vir do objeto. Portanto, todas as provas da validade de prescrições morais se reduzem à demonstração de um dever “ontológico”. O ponto nevrálgico da teoria é a suposta lacuna entre o Ser e o dever, que poderia ser transposta apenas por meio de um *Fiat* divino ou humano, ambas as fontes altamente duvidosas de validade: a primeira, porque a hipotética autoridade concedida repousa em uma existência questionável, e a segunda, porque lhe falta autoridade, embora sua existência seja um fato efetivamente dado.³⁷ O teórico rigoroso se perguntará se há um paradigma desse tipo, como se ele não soubesse a resposta. E a resposta será positiva: o começo de todos os seres humanos, quando ainda não se podia sabê-lo, mas que se oferece sempre ao olhar a partir do momento que se pode ver e saber, no qual ocorra a coincidência entre o “existe” e o “deve-se”, pode-se apontar para a mais familiar das visões: o recém-nascido, cujo simples respirar dirige um “dever” irrefutável ao entorno – o de cuidar.

O lactente ainda não é capaz de pedir. Além disso, nenhum pedido, por mais comovente que seja, obriga alguém a algo. Aqui não se trata, portanto, de compaixão, misericórdia ou qualquer outro sentimento que surja e nem sequer de amor. Desta maneira, Jonas defende a tese de que a simples existência de um Ser ôntico contém intrinsecamente, e de forma evidente, um dever para com os outros, assim o fazendo mesmo que a natureza não venha em socorro desse dever por

³⁶ GARRAFA. Crítica bioética a um nascimento anunciado, p. 120.

³⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 219.

meio dos seus instintos e sentimentos poderosos, coisa da qual, na maioria das vezes, ela se encarrega sozinha.³⁸ Pode-se perceber que a distinção está na relação singular entre posse e não-posse da existência, distinção própria somente da nova vida que se inicia, que exige que sua causa continue com aquilo que ela começou, constituindo-se nisso, exatamente, o conteúdo da responsabilidade.³⁹

Segundo Jonas, pode ser importante para a consciência metafísica o eventual reconhecimento do “dever ser” daquilo que existe por si e independentemente da humanidade. Uma situação diferente é a pergunta sobre se o mundo deve ser desta ou daquela forma, pois aqui poderia haver espaço para a colaboração humana, e portanto, para uma responsabilidade, pois isso conduz ao reino mais restrito da causalidade humana. O “melhor”, segundo Jonas, não é necessariamente o que virá no futuro: poderia ser, igualmente, manter o que existe, em face de um futuro pior. O exemplo citado por Jonas é a extinção intencional das espécies de animais superiores.⁴⁰

Diante desse “já existente” onipotente, qual é a situação daquilo que ainda não existe, que nunca existiu, mas que poderia existir e só poderia existir graças ao cuidado dos humanos? Segundo Jonas, nesse caso, também se trataria aqui de um estado futuro da natureza ou da sociedade, mas não de existência individuais. Assim se expressará Jonas:

... podemos reconhecer uma responsabilidade concreta, quando ocorram determinadas circunstâncias. Mas não é possível assumir nenhuma responsabilidade sobre como serão os atos constitutivos dessa liberdade a partir da natureza estrita do que se quer garantir. Como um último exemplo, poderíamos afirmar que a arte e a ciência deveriam continuar existindo, uma vez que elas existem (antes de surgirem, não se poderia dizer tal coisa) e que faremos o possível para garantir que continuem. Mas não é possível determinar previamente como serão as obras dos futuros artistas ou as descobertas dos futuros pesquisadores: o fato de não serem planejáveis é um elemento fundamental da missão daqueles que se sentem responsáveis por elas.⁴¹

Aqui estamos diante do mistério da imprevisibilidade. O próprio ser humano que busca o domínio, é imprevisível. O laboratório poderá revelar tudo o que o ser humano é do ponto de vista biofísico e bioquímico, mas nunca terá condições científicas de revelar o que seja uma pessoa na perspectiva de valores e

³⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 220.

³⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 221.

⁴⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 221-222.

⁴¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 223.

virtudes, pois esses conceitos, fundamentalmente, foram construídos lentamente pelas tradições filosófica, ética, teológica, religiosa, jurídica, etc.⁴²

Enfim, para além do “imperativo tecnocientífico” é preciso introduzir o imperativo ético da sabedoria de como usar o conhecimento científico. Nesta perspectiva, o ser humano continua a criação, é co-criador no exercício da responsabilidade criativa que preserva a dignidade humana, e é fator de construção de um mundo mais saudável e de um ser humano mais feliz.⁴³

É importante reconhecer que o ser humano, como parte da natureza amadurece como os outros seres naturais. A maturidade humana vai sendo alcançada paulatinamente no estágio ético, isto é, na fase em que o ser humano é autônomo e livre, agindo segundo valores adequados a seu modo de existir. É bem sabido que os valores não estão presentes nos genes, nem são produtos espontâneos da genética, mesmo que alguns digam que sim. Na realidade eles são culturais, frutos de uma longa experiência da tradição humana. O processo evolutivo capacita o ser humano a adquirir os valores éticos e classificá-lo a partir de um código.⁴⁴

Sob o olhar cristão quem é esse ser humano? O que é a antropologia teológica?

Em 1966, num celebrado Congresso de Teologia em Chicago, Karl Rahner pronunciou uma conferência que se tornaria uma espécie de manifesto e que começava assim: “Esta exposição pretende convencer que hoje a teologia dogmática deve tornar-se uma antropologia teológica e que este antropocentrismo é necessário e fecundo”.⁴⁵ Rahner expunha nesta conferência-manifesto uma espécie de resultado das idéias que já tinha desenvolvido em outros trabalhos anteriores e que nos posteriores – sobretudo nessa obra que é o compêndio de toda a sua teologia, o “Curso Fundamental da Fé”⁴⁶ -, aprofunda ainda mais.

O âmago da argumentação que permite estabelecer a relação entre teologia e antropologia é a cristologia. É à luz da ressurreição de Jesus Cristo, na medida

⁴² PESSINI; BARCHIFONTAINE. *Problemas atuais de Bioética*, p. 70.

⁴³ PESSINI, Leocir. Genética, clonagem e dignidade humana. In: *Revista Parcerias Estratégicas*. Ética das manipulações genéticas: proposta para um código de conduta. Número 16 – Outubro de 2002. Brasília, p. 150.

⁴⁴ PESSINI; BARCHIFONTAINE, *Problemas atuais de Bioética*, p. 70.

⁴⁵ RAHNER, Karl. Teologia e Antropologia, São Paulo, 1969, p. 13, *apud*. MORO, Ulpiano Vásquez. Teologia e antropologia: aliança ou conflito? In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.23, n° 61, p. 163-174, mai – ago, 1991.

⁴⁶ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989.

em que nela se antecipa de maneira real a consumação última, que se revela aquilo que desde o início é o centro do desígnio salvífico de Deus. Jesus Cristo como origem e termo da antropologia. Não há, na verdade nesta idéia nada novo que não tenha sido já dito pela novidade do Novo Testamento. A novidade deve ser procurada na forma de argumentação utilizada por Rahner e nas consequências que ele soube tirar.

A afirmação de que “toda” a teologia dogmática deve tornar-se uma antropologia teológica supõe, com efeito, bem mais do que afirmar que deva existir uma disciplina denominada antropologia teológica. A tese de Rahner quer afirmar a possibilidade e a necessidade de reverter essa situação histórica e cultural que tinha como resultado a incompatibilidade entre teologia e antropologia. Incompatibilidade estrutural devida à heterogeneidade formal entre ambos os discursos. Rahner negará esta heterogeneidade, em primeiro lugar em nome da própria teologia. A aliança entre a teologia e a antropologia não é uma aliança entre estranhos. “Só em Cristo se afirma absolutamente o homem e só em Cristo se dá ao homem a possibilidade de aceitar seu ser com tudo aquilo que este ser implica, uma vez que sendo aceito incondicionalmente tal como ele é na realidade, é ao próprio Deus que se aceita”.⁴⁷

Desta maneira pode-se afirmar que a cristologia é a retomada superadora e radical da antropologia. Aqui portanto, se apresenta uma visão de humano que não precisa ser valorizado a partir de conceitos sobrenaturais e externos, pois na realidade humana – a partir do Homen-Deus – se encontra a auto-explicação de sua própria essência. Superação da dicotomia: natural-sobrenatural, matéria-espírito...

Somente se entende corretamente o que seja Encarnação, quando a humanidade de Cristo não se considera afinal como instrumento externo, pelo qual um Deus invisível faz ouvir sua voz, mas precisamente como aquilo que Deus se torna (permanecendo Deus), quando ele próprio se exterioriza na dimensão do outro-que-ele-mesmo, do não-divino. O ser humano é por definição primordial: a possível alteridade da auto-exteriorização de Deus e o possível irmão de Cristo.

⁴⁷ MORO. Teologia e antropologia: aliança ou conflito?, p. 171-172.

No Homem-Deus, Jesus Cristo, se encontra e se patenteou, portanto, na própria história, o fundamento e a norma daquilo que o ser humano é. Por conseguinte, o ser humano realmente existente foi efetivamente criado, porque Deus (como amor) quis expressar-se a si mesmo no Logos para dentro do vazio da criaturidade e porque esta auto-expressão no Logos significa exatamente sua humanidade. De sorte que a possibilidade da criação do ser humano é um momento da possibilidade da livre auto-expressão do Logos, na qual toda a humanidade é considerada e querida como meio-ambiente desta expressão. Somente em Cristo, portanto, o ser humano é confirmado em absoluto e com isso lhe é permitido em absoluto aceitar seu ser, com tudo o que ele inclui, porque, se o aceita incondicionalmente tal qual é, aceita o próprio Deus. Por isso, é em Cristo que a natureza humana também foi conduzida definitivamente à sua salvação absoluta e nisso realizada em si mesma e desvendada ao ser humano, naturalmente como mistério, por depender radicalmente do mistério absoluto de Deus. Como este mistério se desvenda em Cristo como mistério de intimidade e amor absoluto, tornou-se aceitável em sua infinitude também este mistério que somos nós mesmos.⁴⁸

Esta infinitude e mistério está muito expresso na história humana finita. Em nenhum outro momento da história humana a ciência e a técnica colocaram tantos desafios para o ser humano quanto os dias de hoje. Não resta dúvida que aumentou espantosamente a responsabilidade do ser humano em relação ao seu próprio futuro, uma vez que o que antes era atribuído ao acaso, à natureza, ao destino, à vontade de Deus, passa doravante a ter interferência direta da ação humana.⁴⁹

Basicamente, existem quatro atitudes fundamentais quando se entra na discussão ética sobre a tecnociência em relação à natureza humana:

1- A ciência tem o direito de fazer tudo o que é possível!

Nessa visão, o único limite é aquele imposto pela capacidade técnica e pela imaginação humana. O direito de conhecer é uma liberdade básica, e qualquer cerceamento é visto como uma violação dos direitos do pesquisador. Caso se tenha a capacidade de fazer algo, assume-se que se tem o direito de fazê-lo.

⁴⁸ RAHNER, Karl., Reflexões fundamentais sobre antropologia e protologia no conjunto da Teologia. In: *Mysterium Salutis*, Vol. II/2. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 16.

⁴⁹ PESSINI. Genética, clonagem e dignidade humana, p. 145.

2- A ciência não tem o direito de intervir no processo da vida pois este é sagrado! Popularmente é dito que “os cientistas não deveriam querer ser Deus”. Deus é o dono da vida, a Ele a vida pertence; como dom sagrado é considerada intangível. Submissão e obediência cega aos processos biológicos é o que se espera do ser humano. É obvio que esta atitude radicalizada não favorece nenhum tipo de progresso científico, que acaba sempre visto como usurpador dos “direitos de Deus”.

3- A ciência não tem o direito de mudar as qualidades humanas mais características!

Essa abordagem insiste na existência de um limite para a intervenção científica; sendo esse limite a natureza da pessoa humana como ela é atualmente entendida e valorizada. Levantam-se questões de ordem política em que a ciência é produzida. O que aconteceria se este conhecimento para mudar a natureza humana ou então a possibilidade de se clonar gente, caísse nas mãos de um “Hitler” por exemplo?

4- A ciência tem o direito de incentivar o aperfeiçoamento de características humanas de valor e eliminar aquelas que são prejudiciais.

Esta perspectiva exige uma discussão ética que leve em conta os valores culturais, sociais e religiosos, entre outros. A motivação básica é atingir um certo controle sobre os processos que afetam o desenvolvimento da vida humana. O objetivo é continuar a melhorar a qualidade de vida, diminuir o sofrimento e erradicar doenças que afligem a humanidade.⁵⁰

3.1.3.

Até onde se estende a responsabilidade política no futuro? O cuidado humano para com a vida

Como se apresenta a situação da responsabilidade política em relação à sua extensão para o futuro? Para Jonas, diferentemente da responsabilidade paterna, não há término que seja estabelecido pela natureza do seu objeto. Também convém ressaltar, que essa responsabilidade é sobrecarregada pelo excesso de resultados causais em detrimento do conhecimento prévio. Portanto, arca com mais consequências do que as que lhe deveriam ser imputadas formalmente.

⁵⁰ PESSINI. Genética, clonagem e dignidade humana, p. 146.

Na expressão de Jonas:

Daí resulta bastante geral, mas de nenhum modo vazio para o homem público, cujo agir tem conscientemente essa dimensão excessiva de futuro: nada fazer que possa impedir o aparecimento de seus semelhantes; ou seja, não obstruir a fonte indispensável, mesmo imprevisível, da espontaneidade na coletividade, de onde poderão ser recrutados os futuros homens públicos. [...] Uma das responsabilidades do homem público é garantir que a arte de governar continue possível no futuro. [...] o princípio é o de que toda responsabilidade integral, com seu conjunto de tarefas particulares, é responsável não apenas por cumprir-se, mas por garantir a possibilidade do agir responsável no futuro.⁵¹

Para Jonas, ela trata antes de tudo, daquilo que é mais imediato, pois a urgência do momento requer resposta, como uma oportunidade que deve ser aproveitada. Uma visão ampla desse agir é necessária em virtude da particular complexidade causal das ações modernas. Essa amplidão tem dois horizontes distintos: aquele mais próximo, no interior do qual, pode-se calcular os efeitos de iniciativas isoladas. Por outro lado, o horizonte mais amplo, no qual o resultado acumulado daquilo que se iniciou aqui conduz às interações recíprocas com todos os fatores da condição humana.⁵²

Bem se sabe que as coisas mudam, que tudo está em constante movimento e que a maioria das coisas serão diferentes. Isso caracteriza uma situação dinâmica e este dinamismo é a marca da modernidade. Não se trata aqui de um acidente, mas a propriedade imanente desta época e, até nova ordem, o destino da humanidade. Não há dúvidas que a humanidade tem que contar com o novo, embora não se possa calculá-lo. Diante deste quadro, a profecia do mal é feita para evitar que ele se realize. Seria o máximo da injustiça zombar de eventuais alarmistas, pois o pior não aconteceu. Segundo Jonas, ter se enganado deveria ser considerado como um mérito.⁵³

Ao retomar a questão do cálculo prévio sobre progressos futuros, a humanidade ingressa forçosamente em uma zona de penumbra, na qual não se podem traçar claramente as fronteiras do que é lícito fazer, ou seja, sobre o que se assume a responsabilidade. Segundo Jonas, em áreas já definidas do conhecimento científico, o progresso metódico constitui quase uma rotina do

⁵¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 201.

⁵² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 202.

⁵³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 203-204.

complexo tecnológico-científico e pode ser impulsionado conscientemente na direção desejada. Diante deste quadro, assim se expressará Jonas:

A esperança, não sem fundamento, de que tais ‘rupturas’ aconteçam e continuem a acontecer pode fazer parte da avaliação filosófica dos lances, na grande aposta em que se transformou o empreendimento humano como um todo. O homem público, no entanto, embora possa acalentar essa esperança em casos particulares, deveria evitar apostas, na medida do possível, embora às vezes não lhe reste outra opção. [...] Assim, mesmo aquilo em que não se deve apostar, e menos ainda contar, pode se tornar objeto de uma política previdente.⁵⁴

Para Jonas, uma questão muito diferente são as expectativas de milagres instiladas pelo desejo ou pela necessidade, frequentemente alimentadas por uma crença supersticiosa na onipotência da ciência. Igualmente irresponsável seria basear-se na predição de que o ser humano se adapta a tudo, mesmo que tal afirmação seja bastante correta. Se a vida significa antes de tudo adaptação, ela representa a melhor e a pior das garantias confiáveis de sobrevivência, que segundo os apóstolos da transformação tecnológica das condições de vida têm a oferecer a humanidade. A humanidade acredita nessa certeza, que uma vez aceita, é tão irresponsável quanto à humanidade se abandonar à incerteza. A partir desse contexto, assim refletirá Jonas:

Pois, neste caso, a questão correta não é: “O homem vai se adaptar?” (dever-se-ia temer que sim), mas: “A que o homem deveria se adaptar?”. “A que o homem deve ser forçado ou autorizado a se adaptar?”. “Que condições resultantes da sua adaptação devem ser permitidas?”. Essas questões põem na ordem do dia a idéia de homem: também sobre ela se estende a responsabilidade do homem público, seu conteúdo último e ao mesmo tempo o mais próximo, o núcleo da sua totalidade, o verdadeiro horizonte do seu futuro.⁵⁵

A partir desse quadro reflexivo, Jonas conclui, que embora não haja atualmente, como tampouco houve no passado, uma receita para a arte de governar, o marco temporal da responsabilidade, bem como do planejamento informado, ampliou-se de maneira considerável. É notório que a questão crucial em tudo isso é o fato de que a natureza do agir humano transformou-se de tal maneira que surge no horizonte uma responsabilidade cujo significado é inaplicável até hoje. Segundo Jonas, essa responsabilidade, comporta um

⁵⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 205.

⁵⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 206.

conteúdo inteiramente novo e um alcance nunca visto sobre o futuro, na esfera do fazer público e, conseqüentemente, da moral política.⁵⁶ Essa decisão não afeta somente o ser humano, mas toda a vida presente enquanto vida no cosmo.

Os avanços da biotecnociência/biotecnologia e suas implicações enquanto decisões futuras, até no exercício político, trouxeram consigo uma gama de questionamentos éticos, que terminaram por demonstrar a insuficiência teórica dos fundamentos da teoria clássica da responsabilidade e da justiça. O paradigma ético da justiça – próprio dessa idéia de justiça – constitui-se, historicamente, em função de três valores fundantes: a autonomia individual, a dignidade da pessoa humana e os direitos humanos. Os desafios morais encontrados na sociedade tecnocientífica exigiram, entretanto, uma nova abordagem do julgamento dos atos sociais e de suas conseqüências jurídicas, e, portanto, do sistema de responsabilização.

Em conseqüência, o processo de responsabilização também será atraído por dois pólos, sendo um a realidade tecnocientífica e outro a judicialização da responsabilidade em dimensões coletivas. A responsabilidade implica um agente moral, fazendo com que a vida ética, própria dos seres morais, seja caracterizada em função da atribuição de responsabilidade específicas atribuíveis a cada agente moral.⁵⁷ Dessa maneira, uma atitude, uma decisão política, tem reflexos diretos no indivíduo e na sociedade.

Esse ser que toma decisões – membro da espécie *homo sapiens* – é distintivo no tocante a seis características importantes: consciência, autoconsciência, a capacidade de fazer avaliações, a capacidade de tomar decisões com base nestas avaliações, a capacidade de agir livremente de acordo com estas decisões e a capacidade de assumir responsabilidade por tal ação. Tal ação autoconsciente e livre torna-se uma espécie de atividade criadora, um co-criar com Deus. Os seres humanos não podem atribuir-se arrogantemente o mérito de serem co-criadores; foram criados co-criadores.⁵⁸ Nessa perspectiva, é necessário e premente a importância da reflexão do ser humano na criação.

⁵⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 206-207.

⁵⁷ BARRETO, Vicente de Paulo. Bioética, responsabilidade e sociedade Tecnocientífica. In: MARTINS-COSTA, Judith; MÖLLER, Letícia Ludwig. (org.). *Bioética e responsabilidade*. Rio de Janeiro: GEN e Companhia Editora Forense, 2009, p. 17-18.

⁵⁸ HEFNER, J. Philip. A Criação. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W., (eds). *Dogmática cristã*, Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 327.

Segundo a cosmologia grega, todos os seres compostos tinham origem numa fonte única, a *physis*. Esta é impulso primordial que faz surgir todas as coisas, compostas de matéria e forma ou ato e potência. A matéria, elemento caótico e informe torna-se realidade específica e determinada ao receber a forma. Assim, a união da matéria e da forma produziu as diversas substâncias materiais, vegetais e animais e o ser racional (o ser humano). Os seres naturais são apenas análogos entre si, ou seja, matéria comum, porém, apresentam formas distintas de todas as outras.

Com o passar do tempo, os pensadores cristãos introduziram o princípio grego da dualidade. Para os teólogos medievais, Deus ao fazer o mundo, estabeleceu uma distinção radical entre o ser humano e todas as outras coisas. Essas nascem umas das outras, como a *physis* grega. Desta maneira, o ser humano não pode ser um produto da natureza; ele é obra da ação direta de Deus. Esse dualismo teológico entrou também na filosofia com Descartes. Para ele, a realidade divide-se em *res extensa* e *res cogitans*, ou seja, em matéria e espírito. Porém, só o ser humano tem valor ético, que lhe é conferido pela razão ou consciência livre. Enquanto o ser humano é o único sujeito ético, as outras coisas são objetos de uso e de livre dominação do ser humano.⁵⁹

Ao aceitar o ser humano como co-criador, deve-se também aceitar que “o criar de Deus é a norma para o co-criar humano. Não no sentido de que o *homo sapiens* deva igualar sua atividade à de Deus, mas no sentido de que atividade humana é perversa se não se qualificar, afinal, como participante na extensão da vontade primordial de criação de Deus”.⁶⁰ Isso impõe aos seres humanos uma tomada de consciência dos limites de sua ação e da possibilidade de utilizar o poder co-criador como poder devastador e destruidor, caso eles se coloquem como senhores absolutos de tal poder. O compromisso passa a ser: levar a criação à

⁵⁹ PESSINI; BARCHIFONTAINE. *Problemas atuais de Bioética*, p. 71. Esse dualismo teológico e filosófico não resistiu às teorias da evolução, segundo as quais existe uma solidariedade originária entre todos os seres naturais. Isso quer dizer que todos têm a origem numa mesma fonte, inclusive o ser humano com toda a sua inteireza complexa. Essa identidade é radical e implica que todos os seres, de algum modo, participam, e não apenas o ser humano. Com o aparecimento do ser humano, é toda a natureza que advém e tem acesso à liberdade e ao autogoverno. PESSINI; BARCHIFONTAINE. *Problemas atuais de Bioética*, p. 71.

⁶⁰ HEFNER. *A Criação*, p. 328.

plenitude, mas sempre com o olhar no significado de plenitude como algo que não se reduza ao cumprimento de objetivos dos seres humanos sem Deus.⁶¹

Em correspondência à unidade entre transcendentalidade e historicidade, a autocomunicação de Deus deverá estar necessariamente mediada historicamente; ‘aparece’ na história, chega plenamente ao ser humano em sua consciência categorial e no desenrolar espaço- temporal da existência humana.⁶²

Na perspectiva cristã, se está diante da problemática da existência humana e do agir humano, entre a liberdade e a dependência – liberdade para agir e dependência de Deus para agir corretamente. Sem Deus a liberdade humana se absolutiza, se torna um valor em si mesmo, e a ação que nasce de tal liberdade é confusa, se justifica por si só, não tem direção nem coerência. Custa ao ser humano reconhecer sua dependência, sua existência como criatura, exatamente porque experimenta o poder de co-divino. Mas não pode esquecer que ser co-divino é estar em sintonia com o divino.⁶³

Diante deste contexto, convém ressaltar que o conceito de “criação” passa a ser um conceito muito específico da teologia cristã e praticamente exclusivo dela. Pode-se conceber que esse conceito realiza uma espécie de elaboração filosófica daquilo que tentava dizer a Bíblia, com outros gêneros literários não filosóficos.

O mundo e o ser humano não só foram criados por Deus, mas são criaturas d’Ele. A criaturidade⁶⁴ (termo elaborado por Faus⁶⁵) é uma condição essencial do que o ser humano é hoje, do que o rodeia e o afeta ao longo da sua existência, ao longo da sua história. Trata-se de refletir à luz da fé sobre este dado essencial do

⁶¹ SANCHES. *Brincando de Deus*, p. 143. Entende-se esse ser humano como quem ousa esperar que esse mistério não seja só visado, mas que ele se digne a doar-se como realização da mais elevada pretensão da existência à posse do sentido absoluto e da própria unidade que tudo reconcilia. De tal sorte que o finito, o condicionado, o plural, etc., que inevitavelmente o ser humano é, participe em si mesmo do próprio infinito.

⁶² RAHNER. *Curso fundamental da Fé*, p. 250-253.

⁶³ SANCHES. *Brincando de Deus*, p. 143-144.

⁶⁴ Criaturidade é a possibilidade que o humano é chamado a ser com toda a sua realidade. É uma realidade marcada pela queda, mas sobretudo pela graça. É um ser humano real com seus limites e com suas possibilidades.

⁶⁵ José Ignacio Gonzalez Faus nasceu em Valência no ano de 1935. Teólogo espanhol. Tornou-se Jesuíta em 1950 e sacerdote em 1963, desde 1968 é professor na faculdade de teologia de Barcelona. Conhecedor da América Latina, defende a aspiração popular à liberdade e à justiça. Entre suas obras, cabe mencionar *La humanidad nueva*. *Ensayo de cristología* (1974), *Acceso a Jesús* (1979), *Clamor del Reino* (1982) e *El proyecto hermano* (1989). A escolha deste teólogo jesuíta para a reflexão da antropologia teológica, é fruto do trabalho de dissertação em mestrado sob o título: “A antropologia teológica em José Ignacio González Faus na obra: “Proyecto de Hermano – Visión creyente del hombre”, elaborado por Waldir Souza (autor desta tese de doutorado).

ser e do todo que o rodeia. Com outras palavras, a total dependência a respeito de Deus. As inevitáveis referências às origens tem por objetivo iluminar a condição da humanidade atual e não o inverso.⁶⁶

Criaturidade e Imagem de Deus formam no ser humano uma unidade indissolúvel, onde é impossível pontuar com precisão o que pertence a cada uma dessas dimensões do ser humano. A criaturidade humana que se conhece é uma criaturidade marcada pela queda, mas também, pela graça. A criaturidade que aqui se quer desenvolver, não quer ser idealista, abstrata e independente, mas sim, concreta, aquela que de fato o ser humano é.

A Bíblia apresenta a polêmica com todas as cosmogonias circundantes. Estas narram, por sua vez, que a criação do universo está ligada à gênese dos deuses. Para produzir o mundo, tem o deus que lutar com algum material prévio, inimigo. Diante desta concepção, a Bíblia sustenta tenazmente que a criação não é teogonia nem tão pouco agonia (que significa combate), sendo pura e simples cosmogonia.

Parte-se do princípio que Iahweh pode ser Salvador; há de ser porque aquele que salva é de alguma maneira “seu”; não é inimigo irreconciliável. Também Iahweh é Salvador porque aquilo que salva pode receber alguma salvação; não é deus.

Afirma Faus que no IV Concílio de Latrão, há um empenho na composição literária do parágrafo: a afirmação da criação está colocada entre a afirmação das Pessoas Divinas, que são co-iguais ao Pai, e a afirmação do mal máximo (o diabo), o qual, sem mais, foi “criado bom”.⁶⁷

⁶⁶ LADARIA, Luis F. *Antropologia Teológica*. Madrid: UPCM, 1983, Universitá Gregoriana, Roma, 1983, p. 45.

⁶⁷ Primeiro se afirma que “o Pai que gera, o Filho que nasce e o Espírito que procede são consubstancias, co-iguais e coeternos”. Logo, que são “um princípio único criador de todo, tanto do visível como do invisível, tanto do espírito como da matéria e, em último lugar, do homem”, síntese de ambos. E, finalmente, que “os demônios são também criaturas de Deus, bons por natureza, mas feitos maus por si mesmo.” (DS 800; D 428). DEZINGER Enrique. *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial. Herder, 1963, p. 153-154. Esta tríplice observação leva a concluir que a fé na criação se opõe igualmente ao panteísmo e ao maniqueísmo, que são duas grandes experiências humanas, realíssimas, mas falsas por sua parcialidade; inarmonizáveis, mas, sedutoras. Como grandes experiências humanas, tanto o maniqueísmo como o panteísmo seguem sendo tentações constantes, inclusive quando secularizaram seus nomes e quando se pensam desde cosmovisões atéias e agnósticas. Por isso, convirá reformulá-las de maneira menos religiosa e mais genérica, dizendo que a fé na criação, se opõe por igual ao monismo e ao dualismo. Monismo é neste contexto, a afirmação da identidade do todo como conceito referencial último. O dualismo, pelo contrário, afirma a oposição radical e inassimilável de algo frente ao conceito referencial último.

A fé na criação se caracteriza, pois negativamente, por excluir toda atitude vital panteísta e toda atitude vital maniqueia. O panteísmo como atitude não está somente no sentimento de alguns poetas que quicá exageravam a beleza do mundo ao expressá-la e a identificavam com o ser de Deus. O maniqueísmo como atitude não está só nas asserções de alguns filósofos que exageram a consistência da maldade do mundo ao querer explicá-la, até fazê-la provir de um Deus mau.

Concluindo, Faus acrescenta que não é estranho que os extremos se toquem, que se reclamem, e que os seres humanos e os núcleos humanos sejam metade panteístas e metade maniqueus, ou busquem ser exatamente isso: uma parte da realidade humana é vista com uma absolutização totalmente monista, e a outra parte é denominada como dualismo aniquilador. Faus afirma que entre a emanção de Deus e a matéria eterna, entre otimismo unilateral e pessimismo igualmente unilateral, a fé na criação postula positivamente o esforço por evitar qualquer desses dois extremos e, com ele, um espírito capaz de afirmar por sua vez a bondade e a relatividade das coisas: o sorriso de Deus quando diz que tudo era bom (Gn 1) e o nome de Adão (= homem), que significa terra. A criação é boa. Também quando se experimenta como má, sua maldade é contingente ou relativa e segue sendo em algum sentido boa. A criaturidade não diz tudo sobre o ser humano. Ainda que tenha dito algo primeiro e fundamental: sua bondade relativa.⁶⁸

Ser humano é saber-se criatura. Esta afirmação volta o olhar desde o resto da criação até o ser humano diante de si mesmo. Está escrito a partir da grandeza do ser humano, no sentido de que ser humano é ser dono de si mesmo, a partir do rechaço, pela dignidade, de todos os paternalismos humilhantes. Querendo, com razão, evitar toda dependência, veio conceber a liberdade como solidão, quando a liberdade é pura comunhão. Esse ser humano que é fonte de si e que tudo deve a si mesmo, é o ser humano só e inumano das sociedades capitalistas, que não conhece nem a alegria de poder agradecer o que não pediu, nem pode compartilhar o que não se vai cobrar. Aqui, bem tematizado no texto bíblico sobre a criação:

A Sabedoria não chama?
O Entendimento não levanta a voz?
Iahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos.

⁶⁸ FAUS, José Ignacio González. *Proyecto de Hermano – Visión creyente del hombre*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1987, p. 62-64.

Quando firmava os céus, lá eu estava...
 Eu estava junto com ele como o mestre-de-obras, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença:
 Brincava na superfície da terra,
 E me alegrava com os homens. (Prov. 8,1.22.27.30.31).⁶⁹

O inédito deste texto é a concepção da Sabedoria como jogo e gozo. Que a sabedoria seja condição de possibilidade do criar, cabe facilmente na mente humana. Mas já não é tão claro que a sabedoria não consista em um ordenamento produtivo do trabalhar, sendo um jogo encantador e um gozo lúdico com o produzido.

O texto bíblico realiza um percurso da noção do Criador desde a analogia do *Deus faber* à do *Deus ludens*. Dizer que o ato criador é uma espécie de “poema”, como diz a tradição agostiniana⁷⁰, terá um resultado escandaloso para o ser humano da Ilustração, que se compreendeu e definiu-se como *homo faber*. A criação como jogo parece uma afirmação irresponsável. Seria apresentá-la como uma atividade sem razão! E acrescentando, sem razão, mas com sentido; é dizer, que não se justifica por conquistas exteriores, mas por ela mesma.

Tudo isso é o paradoxo transcendente de Deus e o paradoxo surpreendente do ser humano. O paradoxo de Deus, que só é Outro quando eu sou mais eu do que sou. O paradoxo do ser humano, que se observa sobretudo no campo da relação pessoal, se faz e é feito. A noção de Deus não pode, portanto, ser reduzida em um conceito genérico de heteronomia, e isto vale já quando o ser humano se sabe criatura, a experiência de sua autonomia não fica fechada em si mesma, é absorvida num conceito muito mais amplo. A experiência do ser humano como criatura é a experiência de um novo modo de religião que se chama “teonomia”.

Entre os extremos, a visão bíblica do humano se expressa assim: o ser humano é livre e pode agradecer sua liberdade. Assim, entre panteísmo e maniqueísmo, entre autonomia e heteronomia, a experiência do ser humano, que desde a criação havia voltado à sua própria criaturidade, regressa outra vez à criação e a descobre como transparente.⁷¹

⁶⁹ Os textos bíblicos são extraídos da tradução da *Bíblia de Jerusalém*, 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

⁷⁰ “Pulcherrimum carmen” AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, 11,18; “Mundus quasi carmen” BOAVENTURA, *II Sent.* 13,1,2, *apud* FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 68.

⁷¹ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 66-69.

Em outro extremo, o ser humano crê às vezes encontrar nos reais momentos tão deslumbrantes, tão carregados de promessa, que dificilmente evita absolutizá-los. O artista absolutiza a beleza do corpo, como se todos os corpos humanos fossem sempre aquele corpo; o ser humano piedoso absolutiza o momento de oração, como se na vida não houvesse nada que fazer mais que orar, etc. A realidade relativamente boa é então convertida em absolutamente boa, em fonte do bem, em Deus. O sacramento se faz sinal dessa fonte do bem, expressão de Deus. Assim, suscita em Fausto a pergunta: o ser humano, não poderia ser esse sinal de Deus? É loucura denominar o ser humano como um possível sacramento de Deus?

A verdade é que o ser humano é criatura, é uma verdade que tem que verificar-se em uma série de práticas muito concretas e sempre ameaçada. Mas o ser humano é ademais uma criatura no seio de toda criação, onde ele é o único que pode auto-conhecer-se como criatura, o único que cai na conta que existe, que existe no mundo e que existe como tal: como ser humano. Por toda essa capacitação, ser humano é estar consigo mesmo e no mundo. Cada ser humano é a companhia de si mesmo. O ser humano é também o primeiro morador da criação.⁷²

A consideração bíblica da criação a partir da Aliança implica, na mesma idéia de criação, uma consideração especial sobre a preeminência do ser humano. A “cidade futura” (meta da Aliança) foi entregue por Deus ao homem e só ao homem, nem sequer aos anjos (Hb 2,5).

Que é o homem, para que dele te lembres?
Coroando-o de glória e beleza.
Para que domine as obras de tuas mãos
Sob seus pés tudo colocaste... (Sl 8).

Assim pois, o ser humano é criatura, sobretudo quando olhado a partir da Aliança. É a criatura privilegiada. Isto tem consequências concretas que o afetam na tarefa da sua relação para com o cosmos e na sua relação para consigo mesmo.

O ser humano moderno na medida em que se sabe responsável pela criação, se encontra entre duas ofertas opostas. Por um lado, uma mística do progresso que resolveu problemas, derrubou inimigos, elevou os níveis humanos

⁷² FAUSTO. *Proyecto de Hermano*, p. 69-71.

de vida e permitiu ao ser humano entoar cantos de vitória. Mas, por outro lado, um alerta da depredação que vai descobrindo o ser humano com relação ao seu próprio futuro. O desmascaramento da inumanidade do progresso, propugnando uma volta à comunhão com a natureza.

O ser humano foi criado criador. A espécie humana é claramente distinta de todas as outras espécies, mas também está intimamente relacionada ao resto da criação. Esta relação é em parte externa; o *homo sapiens* depende de todos os outros elementos do ecossistema. Mas ela é também interna. Os elementos do mundo, convergindo naquela “sopa primordial” da qual surgiram todas as criaturas vivas, são os elementos do ser humano; cada átomo do corpo humano esteve em outro lugar no universo antes que veio a repousar no *homo sapiens*; a evolução do hidrogênio e DNA chegou ao ponto que molda a constituição interna do ser humano. Os seres humanos não podem atribuir-se arrogantemente o mérito de serem co-criadores; foram criados co-criadores. Mesmo formulado em termos materialistas, os seres humanos não evoluíram por si mesmos; o processo evolutivo – sob o controle de Deus, sustentaria a todos os seres humanos – os fez evoluir como co-criadores.⁷³

O ser humano ainda continua sendo criado: nem ele é deus nem a criação é sua. O aspecto da criatividade necessita ser também sublinhado, porque o ser humano não pode iludir essa responsabilidade, nem sequer para escapar ao pecado espoliador da terra cometido por seus antepassados. Esse pensamento expressa muito bem as palavras unificadoras de Hugo de São Vitor: “O mundo foi feito para o homem. Pois o espírito (existe) por razão de Deus, e o mundo por razão do corpo humano; de modo que Deus domine no espírito, o espírito no corpo e o corpo no mundo”.⁷⁴ Deste modo se vê que o cuidado do ser humano sobre o mundo não é uma autarquia total, sendo que tem sua harmonia na sujeição do ser humano a Deus.⁷⁵

Por outro lado, se o ser humano não tem essa dignidade no seio da criação, sendo que é único, então poderá seguir buscando essa “sorte” da mesma maneira que tem buscado até agora. O verdadeiro problema humano não é a redução teórica do ser humano ao biológico ou ao físico, mas o fato dessa redução ter-se

⁷³ HEFNER. A criação, p. 327.

⁷⁴ De sacramentis christianae fidei (PL 176, 184), apud FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 77.

⁷⁵ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 74-77.

convertido em práxis e em forma de vida, inclusive, quando ainda não é erigida em teoria. Assim pois, o tema da fraternidade humana fica desenvolvido desde a primeira afirmação da antropologia: o ser humano como criatura. E fica desenvolvida não como uma evidência clara e distinta, mas sim como uma possibilidade integrante e aberta, quiçá como a melhor possibilidade oferecida ao ser humano, mas que reclamará uma opção e a busca de uma fundamentação mais ampla.⁷⁶

É de se considerar e reconhecer segundo Faus, que a experiência humana não se vê refletida adequadamente quando o ser humano é definido só como criatura, como ser finito, relativo, etc. Um exemplo desse fenômeno é a morte. Ela seria apenas um fenômeno lógico, não trágico; harmonizaria perfeitamente com a vida contingente, seria um fim, mas não um ataque. O ser humano, em constante mudança, experimenta sua morte como indevida e a teme, ao ponto de preferir infantilmente não saber nada sobre ela. Isto caracteriza, mesmo que não seja aceito, que de algum modo, se experimenta a si mesmo como imortal. Como um imortal de direito, já que na realidade se trata de um “imortal mortal”, indiscutivelmente mortal. Por pequeno que seja o ser humano, há nele algo mais que humano: uma faísca, uma semente, uma áurea de divindade. O fato é que a experiência humana só fica adequadamente descrita quando o ser humano é criatura – uma criatura supercriatural.⁷⁷

O estudo dessa dimensão humana se torna muito complexa, não podendo trabalhá-la separadamente como se fosse um experimento de laboratório. É preciso aproximar dela, tratar de contradistinguí-la da criaturidade, para ver como se relaciona com ela. É só desse modo que será possível entender com mais paz e viver com mais consciência nossa realidade de seres humanos.⁷⁸ Desta maneira, ser co-criador significa que o *homo sapiens* toma parte consciente e responsabilmente na formação do mundo e no seu desdobramento em direção a sua consumação final sob Deus. Teilhard de Chardin expressou isto evocativamente em sua máxima de que “o homem é a evolução tornada consciente de si mesma”.⁷⁹ As características de ser co-criador estão em

⁷⁶ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 77-78.

⁷⁷ CAMUS, Albert. *L'homme revolte*. Paris: Gallimard, 1951, p. 16.

⁷⁸ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 84.

⁷⁹ CHARDIN, Pierre Teilhard de, *The Phenomenon of Man*, 2. ed. New York: Harper & Row, 1965.

continuidade, dentro do esquema evolutivo, com formas prévias de vida, mas ao mesmo tempo são únicas em sua configuração precisa e altamente sofisticada na espécie humana. Além disso, ser co-criador significa que o ser humano precisa continuar a viver com a decisão e exercer o caráter de co-criador responsável, quer a decisão comprove ser desejável ou indesejável, como é mais provável, tenha tanto consequências indesejáveis quanto desejáveis. Quando se pondera o caráter de co-criador com esta profundidade, descobre-se a semelhança com Deus assim como a origem e o destino em Deus; contudo, se defronta também com a própria finitude, com o ser criado.⁸⁰ O ser humano assim será identificado como “criatura-criada-imagem”.

A convergência antropocósmica (o cuidado humano para com a vida) reúne as duas vertentes do saber, tanto a científica como a simbólica. Ambas não podem dizer tudo sobre o ser humano. É preciso que todas as formas do saber entrem em diálogo, mútuo esclarecimento e informação para que se produza um conhecimento transdisciplinar⁸¹ mediado pela bioética, revelando assim, a complexidade do existir e do agir humano no agora e no futuro como responsabilidade sua para com a vida.

3.1.4.

Por que a responsabilidade não esteve até hoje no centro da teoria ética? A visão antropocósmica (o cuidado humano para com a vida)

Hans Jonas vai confrontando e questionando na sua reflexão porque até os dias de hoje a responsabilidade não esteve no centro da teoria ética? Jonas não tem as respostas, mas intui a necessidade daquilo que a bioética propõe como uma produção de conhecimento transdisciplinar.

A questão que Jonas levanta gira em torno do “por que o conceito de responsabilidade, ao qual pretendemos conferir uma importância central na ética, não desempenhou esse papel e nem sequer algum papel importante nas teorias morais tradicionais?”⁸² A resposta elaborada por Jonas, é que a responsabilidade nunca aparece como elemento afetivo da constituição da vontade moral, sendo

⁸⁰ HEFNER. A criação, p. 327-329.

⁸¹ PESSINI; BARCHIFONTAINE. *Problemas atuais de Bioética*, p. 73.

⁸² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 209.

outros sentimentos bem distintos, tais como, o amor, o respeito e outros que exercem essa mesma função. Daí, resulta que a responsabilidade é uma função do poder do saber, e a relação entre ambas as faculdades não é simples. No passado, ambas eram tão restritas que o futuro podia ser abandonado ao destino e à estabilidade da ordem natural, concentrando-se toda a atenção em como agir corretamente em relação ao aqui e ao agora. O agir correto é bem mais garantido pelo ser correto, e por isso a ética trabalhou, sobretudo, com a “virtude”, que o representa melhor. Por isso que os soberanos se preocupavam com a continuidade “eterna” da dinastia, cuja tarefa consistia principalmente em fortalecer as relações de dominação institucionais e sociais, ou seja, em consolidar o estado existente, além de educar adequadamente o herdeiro do trono. Era óbvio que a preparação da próxima geração constituía sempre o fim último. As futuras gerações eram uma repetição daquelas primeiras, que viveriam sempre na mesma casa, com os mesmos fundamentos. Segundo Jonas, esta precisava ser bem construída desde o começo, e sua preservação era um dos objetivos do conceito de virtude.⁸³

Essa mesma explicitação valia para sistemas republicanos. Sempre que os filósofos clássicos refletiam sobre o bem relativo das constituições, a durabilidade era um critério decisivo, cuja garantia se obtinha naturalmente por meio de um equilíbrio adequado entre a liberdade e a disciplina. Segundo esses pensadores, a melhor constituição é a mais duradoura, e a virtude é a melhor garantia da durabilidade. Portanto, a boa constituição deve fomentar a virtude dos cidadãos.⁸⁴ Assim, o cidadão virtuoso cultivará as suas melhores capacidades de modo a colocá-la à disposição do bem-estar do Estado quando necessário. Todas as virtudes mostram esse duplo aspecto. Assim expressa Jonas:

A coragem coloca à disposição do Estado os defensores contra os inimigos externos; a auto-estima estimula os candidatos aos cargos mais altos; a prudência inibe os cidadãos de se atirar em aventuras temerárias; o comedimento refreia a ambição que pode conduzi-los a tal; a sabedoria desvia o olhar de bens que não sejam disponíveis, podendo tornar-se objeto de disputa [...]; a justiça, que “dá a cada um o seu”, impede ou atenua o sentimento de injustiça, que pode conduzir à revolta e à guerra civil. A justiça, em particular, constitui uma das condições principais da duração, mas jamais seria recomendável abalar a construção como um todo em nome da justiça absoluta: ela é simplesmente uma virtude, ou seja, uma forma de conduta, não um ideal da ordem objetiva das coisas. A regra geral, aqui presente, é: o que é bom agora para o homem, como Ser pessoal e público, também

⁸³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 209.

⁸⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 209-210.

o será no futuro; por isso, a melhor preparação para o futuro se encontra no bem da situação atual, cujas propriedades internas prometem perpetuar-se.⁸⁵

Para se considerar que a realidade permanecerá basicamente a mesma, sujeita apenas ao destino inescrutável, é obviamente necessária a ausência de toda dinâmica, a qual domina inteiramente o Ser e a consciência modernos. Por isso, lembra Jonas, os seres humanos contemporâneos, cujo Ser se encontra sob o sinal de uma constante mudança que se auto-engendra, não podem imitar a sabedoria política dos antigos. Para os antigos, a “responsabilidade pelos que virão” não constituía uma norma natural de conduta.⁸⁶

A condição humana composta pela natureza do ser humano e pela natureza do meio ambiente, é sempre a mesma, e se, por outro lado o fluxo do “devir” no qual ela está inserida é um processo essencialmente irracional, ou seja, não é um processo criativo nem dirigido, nem transcendente de algum modo, então, segundo Jonas, o Ser verdadeiro, em direção ao qual o ser humano deve caminhar, não deve ser visto no nível “horizontal”, mas sim em um plano vertical, eterno, que supera a temporalidade e naturalmente está presente em cada momento de forma ilimitada. Na visão platônica, o Eros como impulso afetivo em direção ao bem, entre todos os concorrentes, é o que mais se define a partir da “causa”, não se tornando ele próprio uma virtude. Eros é a busca relativa pelo melhor, e, em termos absolutos, pelo Ser perfeito. Uma medida da perfeição é a permanência eterna.⁸⁷ Por outro lado, o Eros cego já trabalha nessa direção por meio da procriação animal. Assim, o “sempre o mesmo” é a primeira aproximação ao Ser verdadeiro. Só assim o Eros se fundamenta de forma ontológica quanto à sua origem e objeto, como os seres humanos exigem da ética. Segundo Jonas, a ontologia não é a da eternidade, mas a do tempo. Por isso a humanidade é obrigada a procurar o essencial naquilo que é transitório. De forma conclusiva, assim se expressará Jonas:

Só a partir daí a responsabilidade se torna um princípio moral dominante. O Eros platônico, voltado para a eternidade e não para a temporalidade, não era responsável pelo seu objeto. O que se buscava nele era um “algo” superior, que não “seria”, mas “era”. Esse algo, que o tempo não pode afetar e a que nada pode suceder, não pode ser objeto da responsabilidade. O eterno, o *aei on*, não necessita

⁸⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 210.

⁸⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 211.

⁸⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 211-212.

dela: ele espera que se participe dele, e sua tênue manifestação no meio do mundo provoca esse desejo. Só se é responsável por aquilo que é mutável, ameaçado pela deterioração e pela decadência, em suma, pelo que há de mortal em sua mortalidade. [...] A perspectiva platônica era clara: ela não desejava que o eterno se tornasse temporal, mas sim que, por meio do Eros, o temporal pudesse se tornar eterno (“na medida do possível”). Em última instância, esse era o sentido de Eros, ainda que incitado por modelos percíveis: sede da eternidade.⁸⁸

Agora, Jonas fará sua análise na perspectiva de Kant, Hegel, Marx dentro de um processo histórico como escatologia. A inversão da perspectiva antiga (platônica) em direção daquela que domina atualmente, torna-se especialmente clara na idéia reguladora de Kant, na medida em que ela é uma equivalente da “idéia do bem” de Platão, pois esta também pode ser entendida efetivamente como a meta final de uma aproximação infinita. O que se pode notar é que o eixo da aproximação deslocou-se da posição vertical para a horizontal, com as ordenadas tornando-se abscissas. Assim se expressará Jonas:

De fato, Kant ainda não podia reconhecer o processo histórico como o veículo adequado para o ideal. Pois o tempo, que para ele não era efetivamente real, pertencia apenas ao mundo fenomênico. Jamais conduziria a um estado geral de coincidência da felicidade e da dignidade moral exigida pelo “bem supremo”, e ela nem mesmo favorecia essa orientação, dada a sua indiferença pelos valores. Aqui, portanto, a esperança da fé devia vir em socorro na forma de um “postulado da razão prática”, de maneira que a causa transcendental (um vestígio da ordem ontológica vertical), com sua causalidade não fenomênica, moral, pudesse “enganar” a causalidade fenomênica-física com os seus próprios meios, de modo que a vontade moral no mundo não fosse em vão. [...] Se quisermos, poderíamos dizer que se trata de uma responsabilidade fictícia, não-causal, que deveria ignorar o curso provável das coisas terrenas e que, contudo, reveste o ato singular de um horizonte quase escatológico.⁸⁹

Segundo Jonas, o primeiro a dar o passo para uma “imanentização” radical foi Hegel. A idéia reguladora, trabalhando por meio de vontades e das ações, torna-se constitutiva, e o tempo, de modo nenhum uma simples aparência, é o meio legítimo pelo qual ela se realiza, por meio do seu movimento autônomo. Nesta perspectiva a “astúcia” da razão age não do exterior, mas na própria dinâmica da história (princípio da historicidade), com intenções bastante distintas dos sujeitos que a executam. Isto quer dizer que o objetivo moral é superado pelo poder autônomo dessa dinâmica. Aí se reconheceu de fato, o princípio do

⁸⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 212.

⁸⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 213.

movimento autônomo da história, mas ao mesmo tempo engoliu-se nele a causalidade concreta do sujeito.⁹⁰

Com Marx, a famosa inversão da dialética hegeliana, “colocada sobre seus pés” e, ligada a ela, a inserção do agir consciente como autor coadjuvante no impulso revolucionário, irrefreável. A astúcia da razão coincide finalmente com a vontade dos atores, que se identificaram com a sua intenção até então escondida e agora manifesta: o último ato dessa astúcia da razão é o fato de que a intenção seja reconhecida no momento certo, pelos atores certos, após o que ela poderia abdicar, pois se tornaria desnecessária.⁹¹ Portanto, Jonas concluirá dessa maneira:

Aqui, pela primeira vez, se inscreve no mapa ético, *sob o signo da dinâmica, a responsabilidade pelo futuro histórico*, de forma racionalmente inteligível. Deve, pois, o marxismo voltar a ser um interlocutor em nosso esforço teórico em busca de uma ética da responsabilidade histórica. Mas, na medida em que o marxismo crê saber a direção e o objetivo dessa dinâmica, ele ainda é herdeiro da idéia reguladora de Kant, despida de sua infinitude e transporta inteiramente para a finitude, e que graças à “imantização” hegeliana foi redimida do seu isolamento em relação à causalidade mundana, ao ser designada como a lei lógica da dinâmica do mundo. [...] Com a tomada do poder por parte da tecnologia (uma revolução incontrolável, que não foi planejada por ninguém e é inteiramente anônima), a dinâmica ganhou novos aspectos e não estavam incluídos em nenhuma das suas representações feitas antes e que nenhuma teoria, inclusive a marxista, poderia haver previsto – uma direção que, em vez de conduzir à sua plena realização, poderia conduzir à catástrofe universal, em um ritmo cuja aceleração exponencial, assustadora, ameaça fugir a qualquer controle. [...] sem um fim sabido, precisamos tomar em nossas mãos o processo que segue avante de uma forma inteiramente nova.⁹²

A novidade ética dessa situação pode ser ilustrada ao confrontar a máxima de Kant: “Você pode, porque você deve.” A responsabilidade é um correlato de poder, de maneira que a dimensão e a modalidade de poder determinam a dimensão da modalidade de responsabilidade. Se o poder e o seu exercício corrente crescem até alcançar certas proporções, modifica-se não somente a magnitude, mas a natureza qualitativa da responsabilidade, pois os feitos do poder geram o conteúdo do dever, sendo este essencialmente uma resposta àquilo que acontece. Essa nova situação, inverte a relação habitual entre dever e poder. No contexto atual, poderia se dizer: você deveria, porque você age, e você age porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está em ação. Na contraposição

⁹⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 213-214.

⁹¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 214.

⁹² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 214-215.

elaborada por Jonas, “poder” significa liberar no mundo os efeitos causais, que então devem ser confrontados com o dever da responsabilidade humana. Na atualidade, ninguém poderá dizer que o caminho de Platão não possa vir a ser trilhado de novo pelos seres humanos do futuro, nem é possível saber se ele corresponde melhor à verdade do Ser do que o caminho atual. Provisoriamente, se está preso à dinâmica horizontal, por ele até aqui desenvolvida.⁹³

Segundo Jonas, “o ponto crítico da teoria moral” se estabelece no como se dá a passagem do *querer* ao *dever*. Do querer, que ao perseguir um objetivo qualquer concretiza o objetivo da natureza de ter objetivos em geral, ou seja, é um “bem” em si, para o dever, que lhe impõe ou proíbe determinado fim. Essa passagem é mediada pelo fenômeno do *poder*, no seu significado humano singular, no qual se une o poder causal ao saber e à liberdade. Segundo Jonas, “poder”, como força final e causal, se distribui por todo o reino vivo.⁹⁴ Com relação ao ser humano, assim se expressará Jonas:

Só com o homem o poder se emancipou da totalidade por meio do saber e do arbítrio, podendo se tornar fatal para ela e para si mesmo. O seu poder é o seu destino e torna-se cada vez mais o destino geral. Portanto, no caso do homem, e apenas nesse caso, o dever surge da vontade como autocontrole do seu poder, exercido conscientemente: em primeiro lugar em relação ao seu próprio Ser. Como princípio da finalidade atingiu o seu ponto culminante e, ao mesmo tempo, o ponto em que ele ameaça o próprio homem em virtude da liberdade de se assinalar fins e do poder de executá-los, assim, em nome desse princípio o homem se torna o primeiro objeto do seu dever, aquele “primeiro imperativo” de que falamos: não destruir (coisa que ele é efetivamente capaz de fazer) aquilo que ele chegou a ser graças à natureza, por seu modo de utilizá-la. Além disso, ele se torna o fiel depositário de todos os outros fins em si mesmos, que se encontram sob a lei do seu poder. [...] sua criação se encontra fora da esfera de sua responsabilidade, que não se estende além da sua possibilidade, ou seja, da proteção do Ser humano como tal. Esse é o seu “dever” mais modesto e, ao mesmo tempo, o mais severo. Assim, aquilo que liga a vontade ao dever, o *poder*, é justamente o que desloca a responsabilidade para o centro da moral.⁹⁵

A perspectiva antropocósmica (o cuidado humano pela vida) que conjuga a relação *querer-dever-poder*, defende a plena e respeitosa convergência dos saberes tecnológico e simbólico, que explicam e interpretam a convivência e a solidariedade do ser humano com o meio ambiente. Segundo essa tese, tanto o saber tecnológico como o simbólico não toleram normas e imposições externas de

⁹³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 215-216.

⁹⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 216.

⁹⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 217.

qualquer índole pois possuem seus estatutos epistemológicos bem definidos. Porém, esses saberes devem conviver com a liberdade humana da qual emanam. Nessa perspectiva, a ciência não é um poder único e absoluto nem o pesquisador é um solipsista, distante do que ocorre no mundo. Por ser cientista é que está claramente bem situado e demarcado no mundo.⁹⁶ Este cientista é um ser humano e faz da sua história de decisões, escatologia.

A pergunta sobre o ser humano é antiga como também o mistério que nele se oculta. Os seres humanos, o que são, num olhar superficial é o dado mais seguro com que se conta e é o único ponto de apoio para enfrentar o que o rodeia, se converte assim, na maior incógnita. A pluralidade de antropologias e concepções do ser humano que se pode encontrar em nosso ambiente cultural é uma boa prova do que se pode dizer.

A preocupação pelo ser humano existe já na Sagrada Escritura e continuou ao longo da tradição cristã. Ainda que não a tenha colocado em destaque a todo momento, no fundo a resposta da Igreja ao problema do ser humano tem sido sempre Cristo, em quem se descobre a plena realização e o sentido do ser humano. Por isso se pode falar que o ser humano é o projeto do Filho, porque o ser humano realmente existente é chamado à comunhão com Deus por ser imagem de Cristo.⁹⁷

⁹⁶ PESSINI; BARCHIFONTAINE. *Problemas atuais de Bioética*, p. 75.

⁹⁷ LADARIA. *Antropologia teológica*, p. 194. A vida pautada sobre princípios e valores (vida segundo o espírito) manifesta-se como a vida propriamente humana. Ela o é justamente em virtude da correspondência transcendental entre o espírito e o ser. Com efeito, viver para os seres vivos é seu próprio existir. E como o ser humano existe em sua abertura transcendental para a universalidade do ser ou em sua adequação ativa como ser, o ser humano existe verdadeiramente enquanto espírito, ou a vida propriamente humana é a vida segundo o espírito. Sob dois aspectos, a vida segundo o espírito se apresenta como a fonte originária da qual flui o verdadeiro ser do ser humano: sob o aspecto da presença e sob o aspecto da unidade. Só o espírito, com efeito, é presente a si mesmo em virtude de sua reflexividade essencial e, por conseguinte, só a vida segundo o espírito é, para o ser humano, vida de presença a si mesmo: de conhecimento de si e de autodeterminação, vida racional e livre. Nessa presença aí mesmo cumpre-se, por sua vez, a unidade efetiva do ser humano – sua unidade espiritual – cujo núcleo ontológico reside na estrutura espiritual, segundo a qual se exerce a vida segundo o espírito. Como ser corporal, o ser humano vive a vida do corpo e como ser psíquico, a vida do psiquismo. E, na verdade, esse viver corporal e psíquico não é algo extrínseco ou acidental à unidade estrutural do ser humano, mas lhe é consubstancial, integrado portanto ao seu existir total. Embora sendo somática e psicologicamente determinada, a vida humana não pode ser denominada com propriedade ou somente “vida segundo o corpo” ou “vida segundo o psiquismo”. É vivendo segundo o espírito que o ser humano vive humanamente a vida corporal e a vida psíquica. A vida segundo o espírito será, portanto, para o ser humano, o exercício dos atos que manifestam o espírito como o princípio mais profundo e essencial da vida humana. Esses atos do espírito ou atos espirituais descrevem, na variedade de suas formas e de sua intensidade, a curva ou o itinerário fundamental da vida de cada ser humano, e assinalam os pontos segundo os quais é possível traçar o perfil de sua personalidade mais autêntica. VAZ, Henrique Cristiano de Lima. *Antropologia Filosófica I*. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola, 2001, p. 239-240.

Viver é estar essencialmente relacionado com algo. A relação como tal, implica “transcendência”, implica um ultrapassar-se por parte daquilo que mantém a relação. Se o ser humano conseguir mostrar a presença de tal transcendência e das polaridades que a articulam já na própria base da vida, por mais rudimentar e pré-espíritual que seja sua forma, ter-se-á tornado verdadeira a afirmação de que o espírito se encontra prefigurado na existência orgânica como tal.

A vida é mortal precisamente porque é vida segundo sua mais primitiva constituição, pois a relação de forma e matéria em que ela se baseia é desta espécie revogável e inafiançável. Feita autônoma em relação à sua causalidade, e no entanto a ela submetida. Subtraída à identidade com a matéria, mas dela necessitada. Livre, mas dependente. Isolada, mas necessariamente em contato. Buscando o contato, o qual no entanto pode destruí-la. E por outro lado não menos ameaçada por sua falta. Em risco, portanto, de ambos os lados, pelo poder e pela fragilidade do mundo, e equilibrando-se no fio que separa um do outro. A ousadia desta existência, cheia de medo da morte, põe em foco a ousadia original da liberdade que a substância assumiu ao tornar-se orgânica.⁹⁸

O ser humano é uma unidade estrutural de corpo, psiquismo e espírito. A passagem da estrutura para a relação significa a passagem da forma ao conteúdo, da expressão (significante) ao significado. O ser situado forma uma totalidade. Ele está situado de acordo com os três modos de presença: mundo, outro e Absoluto. Esse corpo orgânico é a condição de possibilidade da presença no mundo; o psiquismo, condição de possibilidade da presença face ao outro; o espírito, condição de possibilidade da presença face ao Absoluto.

O ser projeto de filho no Filho, faz o ser humano transcender o mundo anônimo dos objetos e dos fenômenos naturais. A idéia de filho-pessoa contém virtualmente a liberdade e a sociabilidade que conduzirá ao grande projeto de irmão através da comunhão-fraternidade.

Pode-se dizer que: o ser humano é um ser criado, finito; mas destinado a uma Plenitude incriada, infinita e superior a ele; este destino o marca com um modo de ser tendencial, misterioso, que se chama “imagem de Deus”. O ser humano não é meramente uma força, sendo também um clamor; não é só

⁹⁸ JONAS, Hans. *O Princípio Vida*. Fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 15-16.

movimento, sendo também desespero. Porque ser humano não é um descanso, mas um caminho; e nem sequer um caminho plano, de avanço, mas, íngreme.⁹⁹

Imagine se Deus não é necessário ao ser humano, então parece seguir que o desejo humano não é o desejo “de Deus”, e que o ser humano e a Bíblia se enganam quando o concebem assim: a imagem que se comunica ao ser humano não é a imagem de Deus, mas a imagem de si mesmo.

A consequência insensível de todo este processo acabou por ser formulada de muitas maneiras distintas e por muitas pessoas. Deus não interessa ao ser humano. A religião não tem sentido para o ser humano. Assim, a teologia pós-tridentina, para salvar a superioridade infinita de Deus, foi dando ao ser humano uma consistência e uma suficiência tal que levavam a conceber sua imagem divina como uma espécie de “segundo piso” superposto a outro já acabado. O referente a Deus seria para o ser humano uma espécie de luxo ulterior, luxo desnecessário que só poderia impor-se pela autoridade (ameaça ou medo); mas cabia perguntar com razão sobre Deus. O divórcio entre Igreja e mundo, dos séculos XIX, XX e XXI, ia se gestando já nesta teologia da contra-reforma. O desinteresse do ser humano moderno pelo religioso pode ter uma de suas raízes nesta forma unilateral de falar. Acrescenta-se, finalmente, que toda esta consequência era fácil provocá-la quando, por reação contra os riscos da linguagem paulino-agostiniana vai se oficializando no Ocidente, e de maneira quase exclusiva, a linguagem da 2ª Carta de Pedro sobre a “natureza divina”. A natureza é um conceito tremendamente estático e fechado - “participar na natureza divina” pode soar a sair do próprio ser, chegando a “alienar-se”.

A visão de L. Feuerbach sobre a essência do cristianismo, é como se Deus fosse algo que, aparentemente, interessa muito ao ser humano; mas interessa porque esse Deus não é mais que o resultado de uma projeção para fora de si, do melhor que existe no ser humano. O suposto interesse do ser humano por Deus se reduz na realidade ao interesse pelo melhor de si. Mudando para a teologia católica, Deus não é projetado, mas verdadeiramente transcendente ao ser humano. Parece que seja necessário concluir que Deus não pertence ao projeto em que consiste o ser humano. O que diz respeito ao exterior desse projeto, não lhe interessa.

⁹⁹ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 123-125.

Diante dessas afirmações surgem as seguintes questões: É possível escapar desta alternativa entre um interesse que significa pura imanência e uma transcendência que implica falta absoluta de interesse? É possível admitir que o ser humano não seja a verdadeira criatura e que Deus não seja aquele que norteia o dinamismo humano? Este é o problema que a teologia qualificará como problema das relações entre “natural” e “sobrenatural”.¹⁰⁰

“Ter que receber” e “estar ordenado”, milagre e realidade, indevido e perdido, são expressões que implicam uma certa contradição, mas que respondem a uma experiência profunda do ser humano: sem essa aparente contradição, o amor não seria amor, como na verdade muitos intuem que possa ser, e que todos buscam e desejam, pois completa o ser.

O escrito de S. Kierkegaard, ilustra bem essa contradição:

Por jovial e gozoso ou indescritivelmente assegurado que possa ser, o amor (como a amizade) experimenta, contudo, e precisamente em seus melhores momentos, uma irresistível necessidade de atar-se... Somente quando o amor é um dever, está eternamente assegurado. Essa segurança que confere eternidade, dissipa toda inquietude e faz o amor perfeito. Porque o amor imediato que se contentara com o existir não poderia ver-se livre de certa angústia; a de poder mudar... Pelo contrário, o verdadeiro amor, que se fez eterno ao converter-se em dever, não muda jamais... Somente quando o amor é dever, é também eternamente livre, em uma independência feliz.¹⁰¹

Amor e dever, liberdade e prisão, jovialidade e eternidade, são também expressões que não parecem facilmente harmonizáveis. Ambos os testemunhos conduzem, pois, à experiência de uma certa contradição. Converter o amor em dever parece matá-lo, mais do que salvá-lo. Converter o amor em indevido parece que seja renunciar a ele, mas é o único modo de assegurá-lo como amor.

O ser humano se debate nesta contradição ao longo de toda sua vida. Porque a incrível e assombrosa necessidade de querer e ser querido que sente este pequeno ser e, por sua vez, a inesperada potenciação, a mudança milagrosa, ou as maravilhas que o querer e o ser querido podem arrancar deste pequeno ser, tudo isso são dados reais e surgem de maneira desconcertante.

¹⁰⁰ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 126-128. O curioso do dilema anterior é que não se encontra só na atividade expressamente religiosa do ser humano, ou quando se fala expressamente de Deus. Parece possível atestá-lo em tudo aquilo que configura os campos concretos de dinamismo humano, onde o ser humano sempre se descobre como necessitado ou empenhado em algo que o transcende.

¹⁰¹ KIERKEGAARD, S., *Vie et regne de l'amour*. Aubier, Paris, pp. 39, 42, 43,48, *apud* FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 130.

O resultado dessa necessidade sentida é que o ser humano ama demasiadas vezes buscando não tanto dar ou receber carinho, quanto assegurar e fazer sua essa raiz última onde o carinho brota. O ser humano não olha todo o referencial ao amor, nem como um direito, nem como um por a prova de seu ser masculino ou feminino, sendo que olhará como uma fonte de dever, de responsabilidade; e assim, responderá ao amor dando um salto a outro plano e tomando uma decisão estranha: “atando-se” como dizia Kierkegaard. Ou também, o ser humano não exige então o amor e, se este aparece, lhe responde então com doses absolutas de respeito – de um respeito que não está feito de timidez, de medo ou de vergonha, mas sim, com a qualidade do apreço.

O amor não é um caminho de rosas. Em geral, e em qualquer das abordagens, o ser humano acaba comprovando que o caminho de rosas não existe, como tão pouco existe a receita “infalível” ali onde estão em jogo as vontades livres. Mas é através desse caminho arriscado e difícil, que é possível experimentar que só nele se dão as possibilidades para uma realização de tudo o que o amor promete. Por estranho que pareça, plenitude e renúncia vão juntas no amor, sendo que uma não supõe a eliminação da outra. Na realidade do amor se dá para o ser humano a experiência de algo que o transcende; sem isso deixa de ser humano, pois em sua “transcendência”, toca a mais profunda imanência humana.¹⁰²

O ser humano não pode percorrer mais que um só caminho. Em algum sentido mais derivado, se poderia falar de percorrer dois caminhos, ou três. Mas na verdade, o ser humano não pode percorrê-los. A liberdade que se busca (e espera-se que seja exercitada) é a capacidade para todos os caminhos. No mais profundo, o ser humano não reclama só a autorização para eleger o caminho que prefira, mas para elegê-los todos, para estar acima dos caminhos. Há sempre um ar de domínio e pretensão. Quando isso lhe escapa, entra em desespero, por não saber lidar com o que deverá ser percorrido. Mas, isso não fica ao seu alcance, porque logo ocorre que a liberdade sem responsabilidade acaba convertendo-se

¹⁰² FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 130-131. Em várias manifestações da cultura humana, se falou às vezes do fantasma da liberdade. Não pelo fato de a liberdade ser inexistente, mas porque há nela um “plus” implicitamente pretendido, uma tensão que está muito além das realizações concretas em que a liberdade chega ao ser humano. A liberdade é até tal ponto pré-sentida com a qualidade do mais absoluto, que pode-se dizer que Deus é Liberdade. Mas essa liberdade pré-sentida, é logo sentida e experimentada como limitação. Não se pode ser livre, a não ser através e no seio de limitações. A onipotência da liberdade só se consegue ao preço de mil impotências.

em uma formalidade vazia de conteúdos e chega a ser assim a impotência absoluta.

Essa é a liberdade humana. Pode-se ainda acrescentar, que o mesmo Deus que é A Liberdade, enquanto trata com criaturas – livres como são os seres humanos e não pessoas divinas, fica sujeito a esta limitação do humano. A vontade se cumpre de maneira plena no céu, por isso se reza para que se cumpra também na terra. Fica pois presente o grande dilema existencial, do ignorar, mas do sentir e experimentar a finitude.¹⁰³

Pode-se afirmar que o ser humano é o um ser mortal, que tem consciência de ser a imagem e semelhança do Absoluto/Eterno, o que o torna imortal. Isto não está em oposição ao fato de que o ser humano possa desejar em certas ocasiões a morte, e experimentá-la como um descanso. A própria natureza, quisera com sua delicadeza, através do duro processo de envelhecimento e do fracasso, preparar o ser humano para fazer-lhe menos insuportável o trauma absurdo da morte. O desejo de já não viver o aborrecimento desta vida, só demonstra que o ser humano não é tão néscio, e que deseja uma vida que mereça ser imortalmente vivida. Não se revela no ser humano um desejo mais reduzido, porém mais coerente com sua amplitude.

Se a morte do sentido da vida pode dar muitas vezes um certo sentido da morte do ser humano, o processo se dá também em direção inversa. A falta de sentido da morte chega fatalmente a converter-se em uma morte do sentido da vida e, com essa, em uma frustração.

O pensamento que decapita a si mesmo é, evidentemente, o ser humano decapitado, o ser humano sem sentido. Mas pretender um mundo que haja erradicado “o sofrimento que ocorreu inevitavelmente”, é condenar-se também a decapitar-se. Adorno, é o que melhor consegue desenvolver esse tema, concluindo com duas afirmações aparentemente contraditórias: que “toda felicidade é fragmento da felicidade total, que se nega ela mesma aos homens e que estes por sua vez, se negam a si mesmos” mas também, como consequência desta dialética de participação (“fragmento”) e negação, “O mundo é pior e melhor que o inferno”.¹⁰⁴

¹⁰³ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 138-140.

¹⁰⁴ ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1975, p. 401. Diante desse quadro, há aqui um verdadeiro trauma da morte humana. Não há para a morte um sentido (e ele só

A partir das análises anteriores, pode-se chegar à seguinte conclusão:

a)- O ser humano é um ser limitado com um dinamismo ilimitado. O crente e o não crente podem chegar até aqui, como também podem separar-se a partir daqui. Ao não crente fica a possibilidade de pensar que esse dinamismo ilimitado é simplesmente indefinido e não tem mais o que Hegel chamaria uma “infinitude negativa”. O crente por sua vez, confessa que o término desse dinamismo é a Ilimitação Absoluta que chama-se Deus. A fé cristã ensina que isso precisamente é o que se revelou ao ser humano no acontecimento Jesus. Jesus Cristo é o Filho consubstancial ao Pai; e o ser humano tem uma espécie de marca cristológica. E a mesma fé, acrescenta que esse mesmo acontecimento de Jesus ajuda a entender melhor o dinamismo do ser humano. No entanto, para ambos, crentes e não crentes, fica como válida a seguinte consideração: se o dinamismo do ser humano é ilimitado, o fato de que em algum lugar tenha o ser humano uma oferta de ilimitação, não é algo que não lhe concerne em absoluto e que careça para ele de interesse. Enfim, quem ama só espera amar a Deus algum dia; quem contempla só espera contemplar a Deus algum dia; quem constrói só espera chegar a Deus algum dia. Deus pode existir ou não; a comunicação com Ele pode ser uma possibilidade real e aberta ou um conceito contraditório, mas o inegável é que, se Deus existe e se a comunicação com Ele fosse uma possibilidade real, isto constituiria por si só uma boa notícia.

b)- Os campos de análise que foram se constituindo têm certo caráter globalizador. Curiosamente, coincidem com a caracterização da necessidade do ser humano, tal como propunha no séc. II Irineu de Lyon. O que a antropologia de Irineu caracterizava como comunhão com Deus – visão de Deus, filiação divina, possessão do Espírito e imortalidade – coincide às vezes, inclusive terminologicamente com os termos das análises até aqui expostas.

c)- A imagem e semelhança não é um acréscimo em anexo à criaturidade, sendo uma maneira de ser da criatura ou uma maneira de viver a criaturidade. O ser humano “foi feito de tal maneira que ele não pode ser para si mesmo o bem que o

pode significar uma vida digna desse nome), isto supõe para o ser humano a morte de todo possível sentido e, com ela, sua própria morte. Não se trata, pois, de um mero problema de aspirações pessoais, por mais válidas que estas possam ser. Nessas aspirações pessoais de imortalidade se revelam, ademais, o significado da morte total, que consiste em ser a morte de todo significado. FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 140-141.

faça feliz”.¹⁰⁵ E se isso é assim, tem-se que seguir afirmando que isso que os cristãos chamam “o sobrenatural” não pode consistir em uma fuga do natural humano, sendo pois, em uma verdade nova e última sobre o humano.¹⁰⁶

A ciência é uma expressão natural do sobrenatural. Ela existe para descobrir a natureza e promover a vida, a saúde e a liberdade das pessoas e da sociedade. Com outras palavras, a tecnociência tem sentido quando está a serviço da vida, do ser humano, do meio ambiente. Desta maneira, a liberdade e a criatividade científica enquadram nos critérios de justiça quando estão em benefício da vida, a serviço da cidadania sem discriminações sociais de qualquer tipo. Dessa forma, se teria uma ética que refletisse e fornecesse argumentos para preservar o ritmo do progresso científico e técnico (próprio da contemporaneidade), o bem maior que reside na qualidade de vida da pessoa humana e por consequência, o cuidado com toda a vida. O componente propriamente ético dessa cultura, que se constrói em torno da ciência, servirá, assim, não como limitador do progresso científico, mas como elemento humanizador. Para desenvolver e cultivar os elementos da condição humana, sua origem e sua responsabilidade para com a vida. A teoria da responsabilidade contemporânea, especificamente levando em conta a realidade tecnocientífica, deverá privilegiar essas duas faces de uma mesma moeda.¹⁰⁷

Bem se sabe que a ciência e os laboratórios científicos são sustentados com recursos de todos os cidadãos contribuintes. Enfim, em torno do conceito de justiça, gravitam os saberes simbólico e científico em mútua colaboração e sem conflitos que precisam ser resolvidos, fruto de um diálogo intenso cujo resultado possa ser cada vez mais, uma ciência transdisciplinar.¹⁰⁸

¹⁰⁵ AGOSTINHO, Carta 140, 56 (PL 33, 561), *apud* FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 143.

¹⁰⁶ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 142-143. Tudo isso revela que a liberdade do pesquisador que é um ser humano (maneira de ser criatura – criaturidade) não se fecha e não termina no laboratório, mas se articula com a liberdade dos cidadãos. Por isso, a produção científica tem um profundo sentido social. Por essa razão, as liberdades devem chegar a um consenso sobre o uso da produção científica, fruto de um diálogo maduro entre os cientistas e a sociedade política. Não se trata de imposição de limites, mas uma decisão lúcida sobre o uso de um produto científico. PESSINI; BARCHIFONTAINE. *Problemas atuais de Bioética*, p. 75.

¹⁰⁷ BARRETO, Vicente de Paulo. *Bioética, Responsabilidade e Sociedade Tecnocientífica*, p. 19.

¹⁰⁸ PESSINI; BARCHIFONTAINE. *Problemas atuais de Bioética*, p. 76.

3.2.

Algumas fronteiras éticas particulares das aplicações biotecnocientíficas

Com o desenvolvimento das ciências médicas e biológicas, num curto espaço de tempo algumas áreas do conhecimento humano – Teologia, Filosofia, Direito, Sociologia – acabaram fazendo uso dessas descobertas científicas para elucidar muitas afirmações que antes pareciam impossíveis de se compreender. Devido à falta de conhecimento de muitos processos da natureza, atribuía-se a muitos fenômenos autoria do acaso ou criação de um ser transcendente. Atualmente, em busca de uma vida melhor e mais saudável, os avanços científicos e tecnológicos depositam nas “mãos humanas” um conhecimento capaz de interferir, mudar e até transformar a vida humano-ecológico-cósmica.

Porém, este mesmo desenvolvimento da técnica suscitou, na humanidade, algumas inquietações, angústias e questões que precisam de reflexões éticas a respeito daquilo que se tem como maior valor: a vida.

Mais do que qualquer conhecimento das “leis da natureza” ou de capacidades técnicas, a humanidade precisa com urgência de sabedoria para usar com responsabilidade o poder que provém da técnica. É o que observa Hans Jonas. Para ele, Prometeu está desacorrentado, sendo esse uma figura alegórica que simboliza a chamada “subordinação movida”, na qual a ciência está a serviço da técnica, e esta por sua vez, sob o domínio da indústria que visa obter lucros. No exercício irresistível desse seu poder, o ser humano realiza ações que podem ter consequências profundas, de longo alcance e de longa duração. Tais ações podem afetar pessoas que jamais encontraremos, pois elas se acham muito longe ou viverão no futuro. Nesta perspectiva, as éticas tradicionais que orientam a humanidade são insuficientes para atender as exigências dos poderes que, atualmente, o ser humano possui por meio da técnica. De quem será a autoria do resultado final? Quem se responsabilizará? Há destruição sem destruidor? Pecado sem pecador? Crime sem criminoso? A quem a técnica pode recorrer para partilhar sua “excessiva” responsabilidade? Quem formulará este conjunto de normas e quais autoridades as pregarão nessa “terra de ninguém”? Encontrar-se-á na reflexão filosófica e teológica uma resposta para o melhor agir humano?

O novo saber é depositado nos bancos de dados e usado de acordo com os meios e segundo as decisões dos que detêm o poder. Há de fato um verdadeiro desapossamento intelectual, não só entre os cidadãos, mas o mais grave, entre os cientistas, eles próprios hiperespecializados, sem o domínio de todo o saber produzido. A pesquisa é gerenciada por instituições tecnoburocráticas. A tecnociência vai produzindo conhecimentos que sem sofrer qualquer reflexão crítica, se transformam em regras impostas à sociedade que, obediente a essa máquina ideológica, cega de saber, se projeta atabalhoadamente por um longo e escuro túnel.¹⁰⁹

Esta parte estará dividida em três momentos, desenvolvendo algumas fronteiras éticas particulares com relação às aplicações tecnológicas. Para tanto, desenvolver-se-á o imperativo tecnológico e as dimensões da responsabilidade. Esta responsabilidade atinge também a natureza extra-humana. Quem produz essa biotecnociência/biotecnologia deve ser responsável pela mesma, ou seja, é o próprio ser humano. Porém, o ser humano é o objeto da biotecnociência/biotecnologia. Ao longo de todas as reflexões anteriores, esteve muito vivo e presente o pensamento de Hans Jonas, como um elemento de critério e embasamento científico neste grande debate transdisciplinar. A intenção é elaborar um horizonte ético no debate com os avanços biotecnocientíficos. Ao longo deste sub-capítulo, já se fará a interpretação do pensamento de Hans Jonas na elaboração desta fronteira ética (correspondendo em parte aos capítulos 1, 2 e 5 de sua obra).

3.2.1.

O imperativo tecnocientífico e as dimensões da responsabilidade diante da ameaça da vida (a natureza)

Ultimamente habituou-se a ouvir e ler em palestras, telejornais, revistas, sites, livros e outros meios, palavras que dizem respeito à ecologia, tais como: preservar, proteger, cuidar, salvar, economizar, mas o que soa mais alto são palavras como: exploração, catástrofes, destruição, secas, enchentes, aquecimento global, degelo, queimadas, desmatamento, extinção, entre outras. Esses problemas

¹⁰⁹ PESSINI; BARCHIFONTAINE. *Problemas atuais de Bioética*, p. 128.

ecológicos levantam em torno de si discussões científicas, éticas e políticas que analisam a interferência desenfreada do ser humano sobre a natureza, gerando assim “consequências nefastas”, como enumera a filósofa Maria Luiza Landim, autora do livro “Ética e Natureza”:

Efeito estufa – aquecimento do planeta em razão do acúmulo de dióxido de carbono na atmosfera, tendo como consequência a fusão da calota glacial e a elevação do nível dos oceanos; a destruição da camada de ozônio, que nos protege dos raios ultravioletas; a depredação das florestas, com consequências para o clima, a deterioração do solo; a destruição de numerosas espécies animais e vegetais; a poluição de rios e oceanos por lançamento de produtos químicos e de esgotos; poluição das cidades por escapamento de gases dos motores; o acúmulo de restos radiativos e o perigo de serem lançados ao mar.¹¹⁰

Tudo isso, de forma contínua e rápida acaba por deteriorar o meio ambiente, e conseqüentemente ameaça todas as formas de vida que ele possui. Para alguns cientistas, no que se refere ao aquecimento global a Terra já chegou ao ponto de não-retorno. Isso é o que defende o químico e ambientalista inglês James Lovelock – um dos cientistas mais renomados das últimas décadas – autor do livro “A Vingança de Gaia”, no qual defende a hipótese catastrófica de que os abusos da humanidade para com a natureza colocaram esse sistema contra o próprio ser humano. Sendo assim, a mudança climática global já passou do ponto de retorno: a Terra nunca mais será a mesma, e o pior, segundo Lovelock, é que a civilização como hoje é conhecida, não existirá mais daqui a alguns anos.

Para James Lovelock, criador da *Teoria de Gaia*¹¹¹ e “um dos principais ideólogos e líderes do desenvolvimento da consciência ambiental”, de uma forma alarmista afirma que por causa dessa autodestruição, antes do final deste século bilhões de pessoas morrerão. Sobreviverão apenas os povos que habitam a região do Ártico, devido ao clima que permanecerá tolerável. Para Lovelock são errôneas e ineficazes as soluções propostas para fazer com que a atmosfera, oceanos e superfícies sejam favoráveis à vida.

¹¹⁰ LANDIM, Maria Luiza P. F. *Ética e Natureza no pensamento de Bergson*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2001, p. 7.

¹¹¹ A partir de estudos desenvolvidos para a Nasa, em 1960 James Lovelock formula a Teoria de Gaia, segundo a qual considera o meio ambiente como um superorganismo que também reage e se adapta às ações realizadas pelos seres vivos. Atualmente essa teoria é considerada pela comunidade científica como a mais revolucionária maneira de se entender a vida no planeta desde a Teoria da Evolução das Espécies, formulada pelo biólogo inglês Charles Darwin, durante o século XIX.

Não se pode negar que a humanidade se encontra “diante de situações até pouco tempo inimagináveis”, afirma o bioeticista brasileiro Volnei Garrafa, como por exemplo, “a utilização de novos métodos investigativos ou de técnicas desconhecidas, descoberta de medicamentos mais eficazes, o controle de doenças tidas como fora de controle”.¹¹² Todos esses benefícios trazem consigo esperanças de melhoria de qualidade de vida aos seres humanos, porque jamais se conseguiu acumular tanto conhecimento num curto espaço de tempo. Por outro lado, como afirma Garrafa, “criam uma série de contradições que necessitam ser analisadas responsabilmente, visando não só ao equilíbrio e ao bem-estar futuro da espécie como à própria sobrevivência do planeta”.¹¹³ Como se sabe, as atividades humanas nunca provocaram mudanças no ecossistema mais rápido e extensivamente como nos últimos cinquenta anos, objetivando atender rapidamente à crescente demanda por alimentos, água, madeira e combustíveis, afirma o engenheiro e professor Celso Antunes de Almeida Filho.¹¹⁴ Ao mesmo tempo em que se tem um domínio crescente sobre o universo – que outrora mal se ousava atribuir esse poder aos deuses – surgem situações preocupantes sobre a Terra, que parece pequena para comportar tanta grandeza, ou seja, o próprio progresso que tanto fascina o ser humano, começa a apavorá-lo.¹¹⁵ E, são as populações mais pobres, “quintais” dos países de Primeiro Mundo, as mais afetadas diretamente pela degradação de ecossistemas, provocando aumento da pobreza e conflitos sociais.

¹¹² GARRAFA, Volnei. Bioética e manipulação da vida. In: Novaes, Adauto (org.) *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 213.

¹¹³ GARRAFA. Bioética e manipulação da vida, p. 213. Segundo os dados do novo relatório da ONU (Organização das Nações Unidas), publicado no começo do ano de 2007, em 2050 o mundo deverá ter 9,2 bilhões de habitantes; isso significa que em 43 anos a população do planeta Terra terá um aumento de 2, 5 bilhões de pessoas. Conforme esse relatório, a maioria absoluta dessa população se concentrará nos países em desenvolvimento. A população dos países do Terceiro Mundo, que é de 5, 4 bilhões, segundo a estimativa passará para 7, 9 bilhões até 2050. Com essa chamada lotação do planeta terá recursos para toda a população? Se o ser humano se elege administrador do planeta, não é ele automaticamente quem deve se responsabilizar por manter sua atmosfera, oceanos e superfícies sempre favoráveis à vida? Uma das principais preocupações é quanto ao recurso hídrico, considerado “o petróleo do futuro”. Segundo o diretor da unidade de gerenciamento dos recursos hídricos da ONU, Pasquale Steduto, em 20 anos, dois terços da população, ou seja, 60% ficará sem água. Atualmente, este número passa de 1 bilhão de pessoas que em todo mundo já não tem acesso à água limpa suficiente para suprir as suas necessidades básicas, afirma Steduto.

¹¹⁴ FILHO, Celso Antunes de Almeida. Empresas e meio ambiente: a relação ética necessária. In: MEIRA, Ana Cláudia Hebling (org.) *Ética – Ensaios interdisciplinares sobre teoria e prática profissionais*. São João da Boa Vista: Editora Unifeob, 2006, p. 91.

¹¹⁵ MOSER, Antônio. *O problema ecológico e suas implicações éticas*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 8.

A fim de saciar sua necessidade imperativa de expansão para poder sustentar seu principal objetivo de acúmulo de bens, o capitalismo alia-se à justificativa ideológica de não pagar suas contas, em nome justamente dessa necessidade de expansão, pois a riqueza gerada pela industrialização desenfreada para reverter a situação em toda a Terra, se perde face à competitividade gerada pela globalização da economia, fazendo com que a legislação ambiental acabe sendo enfraquecida cada vez mais, principalmente em países pobres, a fim de baixar custos da produção, afirma Celso Antunes de Almeida Filho, em seu artigo *Empresas e meio ambiente: a relação ética necessária*. Para o autor, consequências como o aquecimento global, desaparecimento contínuo de espécies, mudanças climáticas, má distribuição de bens, desastres ecológicos são “claras referências de que o sistema de desenvolvimento utilizado pelo homem até os dias atuais não mais tem condições de se sustentar”.¹¹⁶

Sabe-se que a busca pela construção de um paraíso movido pela economia, só poderia ser possível em um planeta grande e flexível, como afirma Almeida Filho:

Sabemos, porém, que o Planeta Terra é finito e está se tornando cada vez mais frágil. Se os recursos naturais, em particular a água potável e o solo arável, continuarem a diminuir no ritmo atual imposto pelo homem, além do progresso econômico perder todo o impulso, a maior parte da fauna e flora serão perdidos nesse esforço para aumentar a produção.¹¹⁷

Sendo a mudança de clima responsável pelas alterações, distribuição e extinção de animais e plantas, alguns especialistas reforçam a hipótese alarmista de que o planeta Terra está passando pelo que eles chamam de “novo evento de extinção em massa”, semelhante ao de 65 milhões de anos atrás, quando supostamente um meteoro atingiu o planeta e aniquilou os dinossauros.¹¹⁸ Porém, pode-se dizer que esta hipótese – da extinção dos dinossauros – baseia-se em “fenômenos da natureza”. Atualmente, a crise ecológica é provocada pela ação humana na natureza, com o auxílio de suas próprias técnicas, fazendo com que

¹¹⁶ FILHO. *Empresas e meio ambiente*, p. 96.

¹¹⁷ FILHO. *Empresas e meio ambiente*, p. 96.

¹¹⁸ FILHO. *Empresas e meio ambiente*, p. 96.

essas ações oscilem “entre a criação de novos benefícios extraordinários e a insólita destruição de si mesmo e da natureza”.¹¹⁹

É preciso agir com prudência diante deste novo quadro. Diante deste diagnóstico existe uma necessidade de refletir a respeito das tecnologias, mas, sobretudo, acerca do contexto em que elas se encontram, dos poderes pelos quais são controladas. Pois, como afirma Almeida Filho, “a fumaça das chaminés passa a ser vista pela sociedade não mais como sinônimo de vantagens, e sim como grave anomalia”.¹²⁰ Talvez, na busca de atribuir a origem do universo e da vida ao Criador, caem no mesmo erro de alguns cientistas que limitam a vida aos seus laboratórios, pois o que move a matéria, seja o sopro divino, a alma, o espírito ou a razão, são questões que precisam do auxílio da crença.

Em busca do bem-estar futuro da humanidade¹²¹, criou-se uma discussão acerca de uma ética da responsabilidade que envolve tanto a população atual quanto a futura, como nos lembra a famosa citação amishi, “é preciso entender definitivamente que não herdamos a terra de nossos pais, tomamo-la emprestada de nossos filhos”.¹²²

Com a rapidez desses avanços tecnocientíficos as diversas áreas do conhecimento que dizem respeito ao nascimento, à vida e à morte das pessoas, além das intervenções sobre a natureza, foram desafiadas a se adequar à sua realidade. Destaca-se aqui a reflexão filosófica, como afirma Volnei Garrafa:

Dentro desse novo contexto, a filosofia viu-se repentinamente obrigada a caminhar com agilidade compatível com a evolução dos conceitos e das descobertas e com as conseqüentes mudanças que passaram a se verificar no cotidiano das pessoas e coletividades. Parâmetros morais secularmente estagnados passaram a serem questionados e transformados, gerando a necessidade do estabelecimento de novos referenciais éticos que, por sua vez, requerem da sociedade também ordenamentos

¹¹⁹ GARRAFA. Bioética e manipulação da vida, p. 214.

¹²⁰ FILHO. Empresas e meio ambiente, p. 100. Um olhar sobre a história revelará que sempre o ser humano veio suscitando discussões em suas descobertas, por exemplo: quando a humanidade inventou a luz elétrica, o motor e os métodos de controle da concepção, haviam aqueles que afirmavam que Deus fizera a noite para dormir; quanto à segunda invenção se defendia que Deus criou os animais para tração dos veículos; já a terceira invenção não se era a favor, pois, acreditava-se que o amor deveria manter-se sempre aberto para o que desse e viesse. VALLS, Álvaro L. M.. *Da ética à bioética*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 46. A falta de tolerância frente às descobertas científicas chega a tal ponto, que em algumas escolas norte-americanas, teorias que contrariam o criacionismo são proibidas.

¹²¹ Cabe ressaltar que a ética da responsabilidade é uma ética do presente direcionada para o futuro.

¹²² FILHO. Empresas e meio ambiente, p. 100.

jurídicos pertinentes à nova realidade ante a ruptura da gasta polarização entre o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto.¹²³

Desta maneira, Hans Jonas ressalta a importância da ética e da filosofia contemporânea diante do ser humano tecnológico, que por meio da técnica adquire poder para desorganizar, mudar radicalmente os fundamentos da vida; para até criar e destruir a si próprio.

Deve ser ressaltada aqui, a importância de se investir no desenvolvimento científico e tecnológico; porém, deve haver um controle prudente diante dessas novidades que trazem consigo dúvidas e incertezas. Os fatos que se referem aos campos da pesquisa com seres humanos e o respeito ao equilíbrio ambiental, “mostram-nos que a ação humana tem sido, em diversas ocasiões, mais agressiva e degradadora do que construtiva”.¹²⁴

Sendo assim, há a necessidade de uma ciência eticamente responsável, na qual a tecnocracia que domina os seres humanos e manipula a vida dê lugar a uma tecnologia que esteja a serviço de toda a humanidade, conciliando liberdade e justiça, pois as “intervenções muito rápidas sobre processos milenários da natureza podem acarretar, a curto prazo, desequilíbrios que, com o acúmulo de poderes nas mãos dos cientistas e dos fabricantes, podem ser fatais para muita gente”.¹²⁵

Há quem acredite que a soma de responsabilidade e conhecimento, ainda que não seja eficaz para combater os flagelos que ameaçam o planeta e os seres vivos, sejam um esforço para enfrentar o que os pesquisadores chamam de: “cinco desafios à vida na Terra”; são eles: as mudanças climáticas, a preservação da biodiversidade, o acesso à água, o dilema energético, o tratamento e a reciclagem do lixo.

O ser humano é um ser ético capaz de entender o seu contexto. Algumas dúvidas emergem diretamente da tecnociência, porém o que se levanta não são questões referentes às técnicas, e sim questões que exigem respostas éticas. Por que usar as técnicas disponíveis? Por que deixar de usá-las? ou, quando usá-las? Que destino se dará ao lixo atômico? Deve-se parar com a produção de energia nuclear? “Deslumbrada pelo progresso científico, a humanidade do século XXI,

¹²³ GARRAFA. Bioética e manipulação da vida, p. 216.

¹²⁴ GARRAFA. Bioética e manipulação da vida, p. 220.

¹²⁵ VALLS. *Da ética à bioética*, p. 46-47.

caiu na cilada de acreditar que pela tecnociência criaria a sociedade mais feliz e uma vida melhor”.¹²⁶ Este equívoco de imaginar um progresso tecnológico isento de indagações morais não está sendo suficiente para produzir a felicidade e criar o “reino da liberdade”.¹²⁷ A tecnociência deve reconhecer seus limites. Ela não atinge toda a riqueza do ser humano e da natureza, aliás, muitas vezes alcança apenas a matéria. Esses e outros problemas vão além da técnica tornando-se assim problemas éticos globais. Cabe ressaltar novamente que a ética não visa combater a tecnologia, mas quer ajudar a definir um ambiente tecnológico com mais responsabilidade.

O pensamento aristotélico trabalha com o conceito de lei natural, isto é, buscar o seu bem ou os seus bens significa buscar aquelas coisas que estão de acordo com a essência ou natureza do sujeito.¹²⁸ Enquanto que o animal faz uma ação por impulso biológico (defende-se, procura sustento, se reproduz, foge da dor) o vegetal volta-se para a luz do sol, ou seja, ambos cumprem estas ações por instinto biológico. O ser humano, por sua vez, para ser feliz age consciente e livremente, o que implica numa responsabilidade. E por responder pelas suas ações possibilita a construção do ato ético. Pode-se dizer então que o ser humano é um agente moral, pois sua ação é sempre motivada.¹²⁹ E são essas motivações, que levam esse agente consciente e livre a decidir por uma ou por outra ação.

Sendo o ser humano um ser ético capaz de entender o contexto em que vive, e, sobretudo capaz de criar um sentido para a existência de si, da história e da ciência, é o que o caracteriza como ser humano. Isso não o coloca acima da natureza, pelo contrário, sua razão deve fazer com que a técnica esteja a serviço da vida, como afirma Landim:

Visto que o homem é o único ser capaz de compreender o ecossistema, cabe a ele gerir, respeitando o ser, a função e ação de cada coisa. A liberdade e a criatividade não foram feitas para dominar, mas para administrar respeitosamente a organização dos seres naturais e artificiais. Cabe ainda ao homem utilizar as coisas com a finalidade de melhor realizar o plano global. O uso equilibrado e adaptado ao ecossistema é ético [...] o mundo de artefatos é também um produto da liberdade e

¹²⁶ PEGORARO, Olinto A. *Ética e bioética*: da subsistência à existência. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 22.

¹²⁷ PEGORARO. *Ética e bioética*: da subsistência à existência, p. 22.

¹²⁸ VALLS. *Da ética à bioética*, p. 21.

¹²⁹ PEGORARO. *Ética e bioética*: da subsistência à existência, p. 25.

da criatividade; o mundo artificial não se opõe frontalmente ao mundo natural, mas os dois mundos devam viver em conjunto graças à ação da liberdade.¹³⁰

Esse é o sentido do ser humano que a técnica parece ter destruído: um indivíduo (ser) aberto ao mundo, que se completa a partir da convivência com todos os seres naturais e artificiais produzidos pela tecnociência¹³¹, consciente de que todos os seres são “vitalmente unidos entre si, de tal forma que o rompimento de um elo desta cadeia repercute imediatamente sobre o *odos* dos outros”.¹³² Assim, o ser humano percebe que a sua casa não é constituída apenas pelo seu abrigo, mas também pelo universo inteiro. Devido a isso é que os problemas do agir humano sobre a natureza despertaram uma consciência ecológica assim como uma consciência ética, pois é também a vida humana que se encontra ameaçada pelo progresso da técnica colocando tanto a ecologia quanto a ética diante de um mesmo e gigantesco desafio: o que fazer para possibilitar a continuidade da vida sobre a Terra?¹³³

3.2.2.

A responsabilidade pela natureza extra-humana

Diante deste cenário contextual já relatado do agir humano na natureza, se pergunta pelo “farol” capaz de orientar o que o próprio ser humano criou – a ciência, a tecnologia, a tecnociência – a fim de não ser tragado pelas mesmas, num futuro próximo. Este “temor”, insegurança, ou seja, esta possibilidade de não existir vida no futuro, pode ser uma interpretação ou profetismo que ressoa como um pessimismo. No entanto, esta argumentação – a possibilidade da vida deixar de existir no futuro – é justificada em torno de objetos concretos, isto é, o ser humano está destruindo sua própria “casa”, o único espaço capaz de assegurar sua existência.

O ser humano se relaciona na “casa” e com a “casa”, ou seja, como ser de relações que faz contatos em quatro diferentes dimensões: consigo, com os outros, com a natureza-mundo e com o transcendente. Pode-se dizer que não foi possível aceitar, segundo Elói Barreto de Jesus ser “um simples fato biológico, nem uma

¹³⁰ LANDIM. *Ética e Natureza no pensamento de Bergson*, p. 196.

¹³¹ PEGORARO. *Ética e bioética: da subsistência à existência*, p. 26-27.

¹³² MOSER. *O problema ecológico e suas implicações éticas*, p. 11.

¹³³ MOSER. *O problema ecológico e suas implicações éticas*, p. 12-13.

substância metafísica, dada plena e independentemente do tempo”.¹³⁴ A pessoa é um ser de relações. Esta convivência e partilha da vida com os outros nos torna seres social, político e com o outro.

Dentro e a partir das relações com o mundo do outro surge a ética, que vai garantir espaço para os valores¹³⁵ se concretizarem nas relações humanas: “dos humanos entre si, com o seu mundo, a sua terra, o seu cosmos, os seus projetos e as sua utopias”.¹³⁶ Portanto, nota-se que a vida ética é o modo específico do agir humano, que age por e com consciência, liberdade, escolha; decidido e praticado com inteira responsabilidade (consequência). O “farol” que ilumina a construção da existência humana é a ética. Que é capaz de mostrar e dar um horizonte, um rumo, um sentido ao viver humano e ao que se busca construir para a história humana e cósmica, afirma Olinto Pegoraro:

O agir humano, por conseguinte, não é um processo bioquímico ou mecânico; o homem não é um computador sofisticado e programado para comportar de determinado modo e para viver tanto tempo. Ele é um agente livre e responsável pelas suas ações: é um agente moral. Sua ação é sempre motivada.¹³⁷

Desde a Antiguidade foram impressas nas relações de vários povos marcas carregadas de preocupações e agir ético. “Ora, os códigos com as suas respectivas sustentações de fé, religiosas, ou racionais e lógicas foram e são pilares de segurança, enquanto normatização e enquanto parâmetro de julgamento comportamental”.¹³⁸ No entanto, estas éticas das ações humanas¹³⁹ que vigoraram até meados do século XX, segundo alguns críticos, “são teorias caracterizadas por fundamentos abstratos, metafísicos, independentes da vida cotidiana dos seres humanos, distintas das realidades do mundo, dos artefatos criados pela ciência e tecnologia”.¹⁴⁰ Os avanços do conhecimento, da ciência e da tecnologia são

¹³⁴ JESUS, Elói Barreto de. A humanidade em dores de parto: nascerá uma nova ética? In: *Análise e Síntese*: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento da Bahia. – Ano 3, n. 5. Salvador, 2004, p. 81.

¹³⁵ Os valores que o ser humano vislumbra são: o amor, o respeito, a partilha, a paz, a justiça, a gratuidade, a compaixão, a equidade, a felicidade, o direito, o dever, a cidadania, a democracia, a liberdade, a responsabilidade. “Esses são realidades inerentes ao ‘ser de relações’, possíveis de ser conhecidos, analisados, construídos, vividos”, afirma Elói de Jesus. JESUS. A humanidade em dores de parto: nascerá uma nova ética?, p. 83.

¹³⁶ JESUS. A humanidade em dores de parto: nascerá uma nova ética?, p. 83.

¹³⁷ PEGORARO. *Ética e bioética*: da subsistência à existência, p. 25.

¹³⁸ JESUS. A humanidade em dores de parto: nascerá uma nova ética?, p. 84.

¹³⁹ Características da filosofia grega, teologia medieval e teologia da idade moderna.

¹⁴⁰ JESUS. A humanidade em dores de parto: nascerá uma nova ética?, p. 86.

centrados, dirigidos pelo e para o mercado, (de acordo com os seus interesses); com uma metodologia adequada à lógica do mercado, contesta assim, Elói Barreto de Jesus.¹⁴¹ Diante dos avanços da tecnociência é para se perguntar novamente: Onde buscar fundamentos para enfrentar esse desafio? Para onde a humanidade caminha? Para que este progresso? De quem está a serviço? São estes alguns dos questionamentos da ética contemporânea.

A humanidade fascinada pelos progressos da ciência acreditou que por meio da tecnologia se teria uma sociedade mais feliz e, a cada pessoa fosse proporcionada uma vida de mais qualidade. É o que contesta Olinto Pegoraro:

Talvez o maior equívoco do século foi o de imaginar que o progresso tecnológico, material, eliminaria as indagações transcendentais e morais e que o desenvolvimento tecnológico seria suficiente para produzir a felicidade e criar o reino da liberdade. Está acontecendo o contrário, a tecnociência se tornando auto-referente, tende a prender a liberdade humana em suas engrenagens. O crescimento incontrolado da informática interfere na privacidade do homem e a economia globalizada tende a enfraquecer a capacidade de decisão autônoma dos governantes e aumentar a pobreza e a dependência no mundo inteiro.¹⁴²

Para muitos cientistas a ética se apresenta como um sistema fechado, definitivo que julga o agir humano e todos os fatos, inclusive os científicos, a partir de suas premissas absolutas. Será que não há necessidade de se rediscutir a ética? Teria a ética tradicional, diante da era tecnológica, se tornado “caduca”?

Aqui se faz necessário o pensamento de Hans Jonas “O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”.

¹⁴¹ Aqueles sólidos valores deram lugar a grande política econômica, mostrando assim, a outra face da moeda. Por exemplo, a solidariedade empregada por instituições, governos, ONGs para sanar a miséria no continente africano não é satisfatória. O necessário: são políticas justas. Há um interesse econômico em manter o continente pobre e miserável. Lembramos as indústrias: bélicas, farmacêuticas, petrolíferas, de jóias. Alguns países da África e também da América Latina são verdadeiros campos de concentração em pleno início do século XXI: milhares de pessoas são mortas diariamente; pela fome, guerras civis, explorações sexuais, doenças, etc. A pessoa humana não é valorizada, sobretudo, os negros, pobres, miseráveis, mulheres, crianças. Aliás, dentro do sistema capitalista atual, na maioria das vezes não há lugar para essas pessoas: simplesmente não existem, quando não podem ser exploradas ou “consumidas” são descartadas. E aí nos perguntamos: Que sentido tem a vida? Em outras palavras, o nosso alerta está relacionado a chamada “subordinação movida”, na qual a ciência está a serviço da técnica, esta por sua vez sob o domínio da indústria que visa obter lucros, como nos alerta Jonas acerca do Prometeu desacorrentado que recebe da ciência forças antes inimagináveis e da economia o impulso infatigável. JESUS. A humanidade em dores de parto: nascerá uma nova ética?, p. 86.

¹⁴² PEGORARO. *Ética e bioética: da subsistência à existência*, p. 22.

Nela, o autor faz menção a algumas éticas tradicionais, sobretudo a ética kantiana, afirma:

O que está em questão não é a validade delas no próprio domínio, mas a suficiência delas para as novas dimensões do agir humano, que lhes transcendem. Nossa tese é de que os novos tipos e limites do agir exigem uma ética de previsão e responsabilidade compatível com esses limites, que seja tão nova quanto as situações com as quais ela tem de lidar [...] o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto. Essa culminação de seus poderes, que pode muito bem significar a subjugação do homem, esse mais recente emprego da arte sobre a natureza desafia o último esforço do pensamento ético, que antes nunca precisou visualizar alternativas de escolha para o que considerava serem as características definitivas da constituição humana.¹⁴³

Para entender o pensamento de Jonas se deve levar em consideração algumas questões desenvolvidas por ele: a alteração da essência humana e as implicações práticas do agir humano sobre a natureza; as éticas tradicionais e o novo imperativo diante da civilização tecnológica; a relação entre ontologia e responsabilidade; a heurística do medo; e por fim, as novas dimensões da responsabilidade. Ou seja, estas são questões complexas, que exigem discussões e aprofundamentos capazes de superar as respostas superficiais que muitos querem dar para os questionamentos éticos suscitados pelo progresso da tecnologia. “Portanto, minha primeira questão é a respeito do modo como essa técnica afeta a natureza do nosso agir, até que ponto ela torna o agir sob seu domínio algo diferente do que existiu ao longo dos tempos”.¹⁴⁴

O autor começa sua obra fazendo referência ao famoso canto do coral da “Antígona” de Sófocles¹⁴⁵, no qual é narrado o poder e o fazer humanos na ordem cósmica, sua relação com a terra e com os animais; a construção da cidade (obra puramente humana) onde ele formula suas leis e cria um lugar próprio da ética. “O homem é o criador de sua vida como vida humana. Amolda as circunstâncias conforme sua vontade e necessidade, e nunca se encontra desorientado, a não ser diante da morte”.¹⁴⁶ A alusão ao coral de “Antígona” quer mostrar que ao refletir sobre seu atrevimento para com a domesticação das suas necessidades o ser

¹⁴³ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 57.

¹⁴⁴ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 29.

¹⁴⁵ SÓFOCLES, *Antígona*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

¹⁴⁶ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 32.

humano se assusta. E com esse retrospecto percebe-se que as interferências humanas na natureza nem sempre foram tão inofensivas. Contudo, não se tem registro de nenhum padrão técnico que tenha transformado a vida de forma tão rápida como vem ocorrendo nos últimos cinquenta anos.

Para Jonas, sendo o ser humano forçado a obedecer os ciclos e as leis da natureza que o domina, subsistindo intacta em seu poder e soberania, ele se vê impossibilitado de fazer algo nessa esfera extra-humana. Por isso parte para a esfera da *polis*, onde se constituiu o *locus* próprio da ética tradicional. Destinada a cercar-se e não a expandir-se, com a cidade dos homens criou-se um novo equilíbrio dentro do equilíbrio maior do todo. Sendo assim, qualquer que fosse o bem ou o mal ao qual o ser humano se via impelido em virtude de arte engenhosa, eles ocorriam no interior do enclave humano, “sem tocar a natureza das coisas”.¹⁴⁷ Com base nesse pensamento de Jonas, o comentador Oswaldo Giacoia Júnior afirma que, “isso qualifica toda ética tradicional como fundamentalmente antropocêntrica [...] a ética é apenas o plano das relações intra-humanas, aí considerado o plano das relações consigo mesmo”.¹⁴⁸ Pois, no mundo social criado pelo próprio ser humano é exigido dele um controle pequeno, onde se tinha um domínio completo e único. Quanto à natureza:

Não era objeto da responsabilidade humana – ela cuidava de si mesma e, com a persuasão e a insistência necessárias, também tomava conta do homem: diante dela eram úteis a inteligência e a inventividade, não a ética. Mas na “cidade”, ou seja, no artefato social onde os homens lidam com homens, a inteligência deve casar-se com a moralidade, pois essa é a alma de sua existência. É nesse quadro intra-humano que habita toda ética tradicional, adaptada às dimensões do agir humano assim condicionado.¹⁴⁹

Percebe-se que Jonas constata que os preceitos éticos tradicionais não faziam referência a um futuro remoto ou às futuras gerações, porque sua preocupação era para com a comunidade de agentes presentes. As consequências ficavam por conta da causalidade, do destino ou da providência divina. Porém, a moderna tecnociência trouxe consigo mudanças profundas do agir humano na natureza, emergindo a necessidade de novas normas éticas, capazes de abranger a

¹⁴⁷ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 33.

¹⁴⁸ GIACOIA, Oswaldo Júnior. Hans Jonas: O princípio responsabilidade. In: OLIVEIRA, Manfredo (org.) *Correntes Fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 196.

¹⁴⁹ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 33-34.

concepção dos direitos e deveres: cuidar das condições globais, do futuro distante e da própria existência da espécie humana. O abuso de poder da tecnociência que pode acarretar ao ser humano e a toda vida sobre a Terra danos irreversíveis e mesmo de extinção, está causando um mal-estar na sociedade, que percebe que há necessidade de reformular a ética, “já que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza modificada do agir humano também impõe uma modificação na ética”.¹⁵⁰ Essa nova ética deve transpassar o brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional e, particularmente, a ética heleno-judaico-cristã do Ocidente: “as possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado”.¹⁵¹ Entretanto, lembra o comentador José Nedel, “isso não implica perder de vista as antigas normas éticas, as velhas virtudes cardeais. Não se trata, pois, de substituir uma ética por outra”.¹⁵² Porque as obrigações que são exigidas hoje não foram consideradas antes devido à falta de ocasião.

O imperativo categórico kantiano (uma ética tradicional) possui a seguinte fórmula geral: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”.¹⁵³ Jonas chama a atenção aqui para o fato de que a reflexão básica da moral não é propriamente moral, mas lógica: o “poder” ou o “não poder” querer expressa autocompatibilidade ou incompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação.¹⁵⁴ Esse preceito ético, segundo o autor, é dirigido “a uma hipotética comunidade de agentes racionais pressuposta como direta e presentemente implicada em cada situação concreta da ação”.¹⁵⁵

A ética tinha a ver com o aqui e o agora, como as ocasiões se apresentavam aos homens, como as situações recorrentes e típicas da vida privada e pública. O homem bom era o que se defrontava virtuosa e sabiamente com essas ocasiões, que cultivava em si a capacidade para tal, e que no mais conformava-se com o desconhecido [...] aquele que age e o “outro” de seu agir são participantes de um presente comum. Os que vivem agora e os que de alguma forma têm trânsito

¹⁵⁰ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 29.

¹⁵¹ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 97.

¹⁵² NEDEL. José. *Ética aplicada: Pontos e contrapontos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004, p. 148.

¹⁵³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 59.

¹⁵⁴ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 47.

¹⁵⁵ GIACOIA. Hans Jonas: *O princípio responsabilidade*, p. 197.

comigo são os que têm alguma reivindicação sobre minha conduta, na medida em que essa os afete pelo fazer ou pelo omitir.¹⁵⁶

Nota-se, como afirma Jonas, que o universo moral consiste nos contemporâneos: “Ama o teu próximo como a ti mesmo”, e o seu horizonte futuro limita-se à extensão previsível de suas vidas: “Instrui teu filho no caminho da verdade”, como apontam algumas máximas da ética tradicional. Mas, como já foi dito, a técnica moderna com suas ações humanas de ordem grandiosas e inéditas modificou o panorama das éticas tradicionais, com tais novos objetos e consequências que a moldura da ética antiga não consegue mais enquadrá-las.¹⁵⁷ Com essa nova dimensão do agir humano, que supera a ética da proximidade e da presença¹⁵⁸, decorre uma nova dimensão de responsabilidade; na qual, está implicada nessa esfera não somente a biosfera do planeta, mas a natureza como um todo. Essa extensão e periculosidade que dela (tecnologia) decorrem exige uma regulamentação normativa das forças e do potencial envolvido no agir humano, implicando, por isso, o plano ético da responsabilidade.¹⁵⁹ Ainda sobre o poder e responsabilidade, Nedel escreve, “mais do que individual, é uma responsabilidade sociopolítica: não recai só em pessoas concretas, mas também e principalmente em instituições. O novo imperativo orienta-se mais à política pública, diversamente do kantiano, dirigido ao comportamento privado”.¹⁶⁰ Percebe-se então que, a maioria dos problemas éticos suscitados pela civilização tecnológica se tornaram assuntos da política coletiva, como nos assegura Jonas:

O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou “todo-poderosa” no que tange ao seu potencial de destruição. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza, como sua condição *sine qua non*. Mas, mesmo independente desse fato, este último constitui uma responsabilidade metafísica, na medida em que o homem se tornou perigoso não só para si, mas para toda a biosfera.¹⁶¹

A ameaça que o ser humano faz pesar sobre o próprio ser humano toma, de algum modo, o lugar das ameaças às quais os outros seres vivos já estão

¹⁵⁶ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 36.

¹⁵⁷ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 39.

¹⁵⁸ Segundo Jonas, essa ética da intenção continua a valer para a esfera cotidiana das relações humanas próximas e recíprocas. GIACOIA. Hans Jonas: *O princípio responsabilidade*, p. 197.

¹⁵⁹ GIACOIA. Hans Jonas: *O princípio responsabilidade*, p. 197.

¹⁶⁰ NEDEL. *Ética aplicada: Pontos e contrapontos*, p. 149.

¹⁶¹ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 229

submetidos por ações humanas. Esta vulnerabilidade da vida, o ser humano da era tecnológica acrescenta um fator desagregador suplementar que é fruto de sua própria obra. O que se observa é que o agir humano deixado de ser regulado por fins naturais se transforma no centro de um desequilíbrio específico. Por proporções cósmicas, por seus efeitos cumulativos e irreversíveis, as técnicas introduzem distorções tão definitivas que criam uma periculosidade sem precedentes na história da vida. Com a mesma proporção ao incremento da periculosidade do ser humano, cresce em importância sua responsabilidade como tutor de todas as formas de vida.¹⁶²

3.2.3.

O ser humano como objeto da biotecnociência

Ao contrário de algumas linhas do pensamento contemporâneo, Hans Jonas traça uma ética profundamente ligada à metafísica. Sua proposta visa uma metamoral que se lança ao futuro como forma de responsabilização humana.

Suas bases são lançadas pelas vias da responsabilidade (ao ser) e da realidade (ao real); estas colocam os ideais do progresso e as utopias frente ao aparato tecnológico no qual o ser humano hoje é mergulhado. Não é sua pretensão formular uma nova ética, mas reformulá-la em vista do "Prometeu libertado" da técnica.

Estamos como que numa luta insólita. Por um lado, esse Prometeu traz um poder que até então não se imaginava, e ainda se tem dificuldade de perceber seus limites. Um poder de mudar a natureza, controlar e dominar até mesmo a essência humana. A técnica disponibiliza a evolução às mãos humanas. Do outro lado, encontra-se uma sociedade profundamente narcisista, onde a imagem e o senso estético midiaticizado adquirem caráter de norma de conduta muito mais eficiente (*efficere* - verdade) do que as legislações sociais (doutrinas e a política). Contempla-se num espelho técnico que deixa ver de maneira difusa uma potencial imagem do que pode ser e encanta-se com essas utopias.

É notório que a preocupação de Jonas recai sobre uma exigência de universalização e de integridade da vida humana, estabelecendo um paradigma antropocósmico sobre a responsabilidade. Assim, ele propõe uma metamoral que

¹⁶² PESSINI; BARCHIFONTAINE. *Problemas atuais de Bioética*, p. 133.

escapa às estruturas do tempo presente e da, pretensa imputabilidade que hoje gozam os meios técnicos. A ação humana deve levar em conta as consequências de um futuro além de sua existência limitada, mas deve abarcar as futuras gerações. Essa é outra característica do pensamento de Hans Jonas, pois assume um caráter de não reciprocidade, uma vez que, o futuro não dará nada em troca pelo bom proceder responsável de hoje, algo que se pode chamar de "gênese, ágape laica".

A partir do momento em que toda biosfera depende do agir humano, essa adquire o direito moral de ser bem tratada e de não sofrer modificações na sua essência. Com uma responsabilidade humana ampliada, a ética passa a ser pensada sobre as consequências da ação, isto é, o que se pode vir a fazer. Isso acaba caracterizando a proposta ética de Hans Jonas como uma heurística do temor:

O novo imperativo clama por outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro [...] as ações do todo coletivo, assumem a característica de universalidade na medida real de sua eficácia [...] se este (imperativo categórico kantiano) se estende sobre uma ordem sempre atual de compatibilidade abstrata, nosso imperativo se estende em direção a um previsível futuro concreto, que constitui a dimensão inacabada de nossa responsabilidade.¹⁶³

Mas afinal, qual o novo imperativo proposto por Jonas, capaz de abandonar a postura tradicional que considerava o ser humano como ápice da natureza e coroa da criação? Pois, com a ética da responsabilidade, também os seres naturais são reconhecidos como fim em si mesmos. Para este filósofo, um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ter o seguinte enunciado:

“Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer”.¹⁶⁴

¹⁶³ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 49.

¹⁶⁴ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 47-48.

Com este imperativo percebe-se que o indivíduo pode arriscar sua própria vida, mas não a da humanidade; a moderna civilização técnica não tem o direito de escolher, por meio de seu agir grandioso, a não-existência de futuras gerações em função da existência atual. Segundo Jonas, a humanidade tem “um dever diante daquele que ainda não é nada e que não precisa existir como tal e que, seja como for, na condição de não-existente, não reivindica a existência”.¹⁶⁵ De início, o princípio responsabilidade se apresenta sem justificativa, sem axioma. Entretanto, logo aparece subitamente iluminado pelos relâmpagos da tempestade ameaçadora do agir humano. Sob a mesma luz aparece então o novo dever; o qual, nascido do perigo, clama, especialmente, “por uma ética da preservação e da proteção, e não por uma ética do progresso ou do aperfeiçoamento. Apesar da modéstia do seu objetivo, seu imperativo pode ser muito difícil de ser obedecido, e talvez exija mais sacrifícios do que todos aqueles que visavam melhorar a sorte da espécie humana”.¹⁶⁶

Cabe ressaltar, que o efeito final deve levar a decidir o que é preciso fazer e permitir no presente. Mas, afinal quem tem o direito de fazer esta aposta? Quem tem este direito não se sabe. Mas sabe-se que para Jonas o núcleo da ação moral deve ser a cautela, o que proíbe certas experiências de que a tecnologia moderna é capaz. Lembrando que muitas vezes o progresso e suas obras se encontram mais sob o signo da arrogância do que da necessidade, como se nota na citação a seguir:

Não é lícito que a aposta inclua a totalidade dos interesses dos outros implicados, sobretudo suas vidas. É preciso acrescentar que menos lícito ainda é tomar decisões motivados pela sedução de um futuro magnífico, porém sob a ameaça da possibilidade de um futuro terrível. Tal aposta pode ou não ser válida a partir do momento em que o risco do temor da catástrofe e a reflexão (promovida pela consciência desta possibilidade de ameaça terrível), sejam sopesados.¹⁶⁷

Como já mencionado, a tese de Jonas é para com a suficiência da ética para as novas dimensões do agir humano, que segundo o autor, lhes transcendem. Tendo o próprio ser humano se tornado objeto da técnica criou-se três perspectivas inquietantes de tal intervenção: o prolongamento da vida, o controle

¹⁶⁵ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 48.

¹⁶⁶ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 232.

¹⁶⁷ NEVES, Antônio Maurício Castanheira das. Ética, tecnologia e sociedade. In: GRINSPUN, Mirian P. S. Zippin (org.) *Educação tecnológica: desafios e perspectivas*. São Paulo: Cortez, 1999, p. 136.

de comportamento e a manipulação genética.¹⁶⁸ Quanto a essa última intervenção, revela que a técnica pré-moderna era macroscópica, ou seja, trabalhava-se com as grandezas do mundo material visível, estando na superfície das coisas. Já com a manipulação genética, a técnica “desceu ao nível molecular, podendo ora manipular, ora construir, partindo de essências nunca antes existentes, pode mudar formas viventes, criar outras, liberar suas forças. O ponto mais baixo domina sobre aquele mais alto”.¹⁶⁹ Isso deixa a civilização tecnológica “grávida” de questões e de riscos que exige uma qualificação da ética. Pois, como já visto, é preciso que o preceito do prognóstico seja apresentado juntamente com a sua incerteza, já que na dimensão do agir, as perspectivas remotas (tanto as catastróficas como as otimistas) não são fantasias inúteis, isto é, suas descobertas suscitam questionamentos, sobretudo, no que diz respeito à clonagem de animais, a eutanásia, etc. Em outras palavras, o ser humano fica cada vez mais desorientado diante das rápidas inovações tecnológicas que vão sendo incorporadas à vida cotidiana.

Onde se funda a ética da responsabilidade? Como se sabe, foi a ciência moderna quem propiciou o desgaste da idéia de norma e a neutralização do valor da natureza (presente em algumas religiões e culturas), passando a considerá-la como mera capacidade de meios sem fins em si mesma.¹⁷⁰ Mas será que é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que a tecnologia dispõe, sem precisar restabelecer a categoria do sagrado¹⁷¹, totalmente destruída pelo *Aufklärung* (Iluminismo científico)? Segundo Jonas, “é somente sob a pressão de hábitos de ações concretas, e de maneira geral do fato de que os homens agem

¹⁶⁸ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 57-61.

¹⁶⁹ COVOLAN, Nádia Terezinha. Técnica, liberdade e dever na visão de Hans Jonas. In: BASTOS, João Augusto (org.) *Desafios da apropriação do conhecimento tecnológico*. Curitiba: CEFET-PR, 2000, p. 78.

¹⁷⁰ ZIRBEL, Ilze. *Pensando uma ética aplicável ao campo da técnica: Hans Jonas e a ética da Responsabilidade*. V. 1 – n. 2. Florianópolis, Jul-Dez. 2005, p. 3-11. <http://socitece-prints.com.br>. Acessado no dia 13 de mar 2009 às 14:45, p. 7.

¹⁷¹ Em sua obra *O Princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, publicada pelo autor no ano de 1972, Jonas defende que a conciliação do corpo com o espírito, depende do restabelecimento da categoria do sagrado, destruída pelo iluminismo científico. Sendo assim, a responsabilidade da religião mais que “saldar a conta de uma geração e salvar a alegria do reino invisível (...) o que hoje importa (...) é salvar toda a aventura mortal em si, antes que se possa pensar em um eventual êxito ou fracasso no imortal”. De origem judia, o filósofo comenta, “embora nenhuma vida eterna espere por nós, nenhum eterno retorno do aqui, podemos, no entanto, pensar em uma imortalidade, enquanto durante o curto lapso de tempo de nossa existência nós velarmos pelo cumprimento dos interesses mortais ameaçados e formos auxiliares do Deus imortal que sofre”. JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 269-270.

sem que para tal precisem ser mandados, que a ética entra em cena como regulação desse agir, indicando-nos como uma estrela-guia aquilo que é o bem ou o permitido”.¹⁷² Essa pressão provém das novas faculdades de ações tecnológicas do ser humano, na qual sua utilização está dada pelo simples fato da sua existência, ou seja, fundar a ética da responsabilidade no próprio Ser, que possui dignidade e valor em si.

Do que é preciso proteger a humanidade do futuro? A resposta é evitar o mal. Segundo Jonas, o ser humano deve se preocupar mais com o mal, criado pela técnica, do que pelo bem que dela pode advir. Tendo como princípio o saber como origem criadora da proteção humana, contraria-se toda lógica e todo o método, no intuito de que:

Na busca de uma ética da responsabilidade a longo prazo, cuja presença ainda não se detecta no plano real, nos auxilia antes de tudo a previsão de uma deformação do homem, que nos revela aquilo que queremos preservar no conceito de homem. Precisamos da ameaça à imagem humana [...] para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica. Enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo [...] não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos; mas temos certeza do bem, no mais das vezes, quando dele nos desviamos.¹⁷³

Na realidade, o que afirma o filósofo da responsabilidade é: o que o ser humano não quer, sabe-se muito antes do que aquilo que se quer. Por isso, que a filosofia da moral, segundo Jonas, deve investigar do que o indivíduo tem medo antes de procurar sobre o seu desejo, para assim chegar ao que realmente ele valoriza. Então, o primeiro dever da ética do futuro é: visualizar os efeitos de longo prazo; o segundo diz respeito à disposição para se deixar afetar pela salvação ou pela desgraça (ainda que só imaginada para as gerações futuras). Pois, como afirma o comentador Antônio Maurício Castanheira das Neves:

Ao se encurtar o tempo necessário para se alcançar as grandes metas, corre-se o risco de se acabar sem tempo suficiente para corrigir alguns erros inevitáveis. O que para a evolução é um prazo muito curto, para os homens representa um prazo muito longo; portanto, entra em jogo aqui a mencionada impotência do saber da tecnologia, no que se refere a prognósticos a longo prazo.¹⁷⁴

¹⁷² JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 66.

¹⁷³ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 71.

¹⁷⁴ NEVES. *Ética, tecnologia e sociedade*, p. 137.

Quando se trata de previsão, pouca certeza se tem do efeito final. Por isso, decidir sobre o que fazer agora e ao que renunciar é uma tarefa difícil, pois se necessita de algo que justifique a renúncia a um desejável efeito próximo em favor de um efeito distante, que de qualquer modo não nos atingirá.¹⁷⁵ Na realidade, o que se tem é uma primazia do mau prognóstico sobre o bom, o qual afirma que é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação. O fato do ser humano substituir o ocaso cego – evolução natural -, tomando em suas próprias mãos o desenvolvimento de seu meio – ação humana - com um planejamento consciente e de rápida eficácia, fiando-se na razão, não oferece a ele uma perspectiva mais segura de uma evolução bem-sucedida, e sim produz uma incerteza e um perigo totalmente novos. Em muitos casos:

A experiência tem ensinado que os desenvolvimentos tecnológicos postos em marcha pela ação tecnológica com objetivos de curto prazo tendem a se autonomizar, isto é, a adquirir sua própria dinâmica compulsiva, com um crescimento espontâneo graças ao qual, como dissemos, eles se tornam não só irreversíveis como também autopropulsionados, ultrapassando de muito aquilo que os agentes quiseram e planejaram.¹⁷⁶

A essa reflexão elaborada por Jonas se faz aplicar o provérbio de que se tem liberdade para dar o primeiro passo; porém, o ser humano se torna escravo do segundo e de todos os passos subsequentes. Esse chamado partidarismo da “profecia da desgraça” é acusado de pessimismo, isso pode ser refutado, segundo este filósofo alemão, com o argumento de que maior é o pessimismo daqueles que julgam o existente tão ruim ou sem valor a ponto de assumir todo risco possível para tentar obter qualquer melhora potencial.¹⁷⁷

Segundo o pensamento de Leibniz (1646-1716), no qual o Ser vale mais do que o não-Ser, Hans Jonas afirma que a obrigação não emana só de uma vontade que comanda, mas do Ser e do Bem em si, isto é, o bem se converte num dever no momento em que existe uma vontade capaz de perceber tal exigência e transformá-la em ação. É nessa linha de entendimento que se funda a ética da responsabilidade.¹⁷⁸ Então, pode-se dizer que ela é uma exigência pertencente à

¹⁷⁵ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 74.

¹⁷⁶ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 78.

¹⁷⁷ JONAS. *O princípio responsabilidade*, p. 81.

¹⁷⁸ ZANCANARO, Lourenço. A teoria da responsabilidade de Hans Jonas. In: CARVALHO, José Maurício (org.) *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 208.

realidade do ser, que está direcionada para a preservação da vida tanto no sentido antropocêntrico quanto no sentido antropocósmico. Diferentemente da ética kantiana, onde o dever provém da construção lógica, na ética da responsabilidade o dever é imanente à natureza do ser, ou seja, é uma ética fundada sobre uma ontologia, como afirma Zancanaro:

A ética da responsabilidade está radicada em pressupostos ontológicos, tendo como base os conceitos de “bem”, de “dever”, de “ser”, de “essência substancial”, e na liberdade de poder dizer “não” ao “não-ser” [...] Se um mandamento emanasse somente de uma “vontade que comanda, de um Deus pessoal ou autoridade”, estaríamos diante de uma ética normativa. Jonas reivindica um “bem imanente”, um “bem em si” que pertence à natureza do “ser” e não do resultado de uma “escolha, desejo ou necessidade”. O “bem” ou “valor” pertence à realidade do “ser”, porque lhe é inerente.¹⁷⁹

Com a imanência do fim no ser, percebe-se que também a natureza tem valores, porque tem fins: ela precisa continuar existindo. Este é o argumento fundamental da teoria ética de Jonas: a vida é objeto de responsabilidade, pois exige que continue existindo indefinidamente. Sendo assim, estamos diante de uma ética consequencialista (teleológica), onde o “fim” ou o “bem intrínseco” é que convoca o poder do ser humano a um dever responsável com o mundo, porque é melhor existir que acabar com a existência. “É da possibilidade da discordância, do poder dizer não ao mundo, que surge o ético [...]. É a liberdade e não a compatibilidade lógica de um princípio que nos obriga a afirmar a vida”.¹⁸⁰ O ser humano é responsável pela preservação da vida de todo o planeta ontologicamente. Portanto, com o seu poder, advindo do saber, o ser humano precisa assumir em seu “querer” o “sim”, dizendo “não” ao “não-ser”. Pois, a capacidade destrutiva da tecnologia deixa transparecer o “temor” pela destruição do “bem essencial”, argumenta o filósofo da ética do futuro.

Com o novo imperativo, o ético se situa nas causas finais, e não mais no previamente estabelecido pela lei, mediante uma fórmula da razão ou da autoridade de mando, como pensava Immanuel Kant.

¹⁷⁹ ZANCANARO. A teoria da responsabilidade de Hans Jonas, p. 207-208.

¹⁸⁰ ZANCANARO. A teoria da responsabilidade de Hans Jonas, p. 205.

Do mesmo modo ocorre com o valor e o bem, que tem a sua força no fim natural estabelecido antes de qualquer escolha, e não na norma, afirma Zancanaro:

A causa do meu agir é o bem, e a razão de ser da natureza é existir [...] A moral tradicional tem feito freqüentemente a si mesma como meta, por ter valorizado demasiadamente suas normas e determinações. Na ética de responsabilidade, o bem é a causa do mundo. Fazemos o bem não para o nosso bem individual, mas pelo bem mesmo, enquanto constitutivo do fim inerente à coisa. Nessa visão ele é interativo e intercomunicativo.¹⁸¹

Pode-se perceber até aqui que a questão levantada por Jonas não é a técnica em si, mas a do agir humano diante da sua liberdade e do seu poder técnico, como lembra Nádia Terezinha Covolan: “nós somos o perigo pelo qual agora estamos circundados e com o qual devemos lutar [...]. Foram ações da liberdade que nos conduziram ao ponto atual”.¹⁸² E são essas ações que decidirão o futuro global, que pela primeira vez está nas mãos humanas. O “medo” ou o pânico apocalíptico que provém do mau uso da técnica não deve ser do fanatismo que tudo bloqueia, se distancia do diálogo, mas sim do coro público crescente, no qual se encontra a voz de Jonas lembrando que a técnica é uma obra de liberdade própria de todos os humanos. Portanto, a esperança de Jonas se funda sobretudo na razão humana, pois a mesma, que de forma extraordinária demonstra seu poder por meio da técnica, deve tomar nas mãos com responsabilidade tal poder, apontando a sua direção e a sua limitação; duvidar dessa capacidade seria irresponsabilidade.

Portanto, enquanto a civilização tecnológica não possui uma agenda internacional que contemple com responsabilidade os problemas ocasionados pela técnica, a heurística do temor, proposta por Jonas parece funcionar como substituta da autêntica virtude e sabedoria. No qual, o paradigma técnico do *que posso fazer* necessita caminhar junto com o paradigma ético *do que devo fazer*. Assim, percebe-se que a questão suscitada por Jonas não é a da técnica em si, mas a do agir humano diante de seu poder, isto é, o ser humano é o perigo pelo qual agora se está circundado e com o qual se deve lutar.¹⁸³ Esse dever não é absolutamente exclusividade de partidos verdes ou grupos de pressão ecologistas ou religiosos, mas sim, de toda civilização tecnológica a fim de que, “salvando” a

¹⁸¹ZANCANARO. A teoria da responsabilidade de Hans Jonas, p. 215.

¹⁸²COVOLAN. Técnica, liberdade e dever na visão de Hans Jonas, p. 77.

¹⁸³COVOLAN. Técnica, liberdade e dever na visão de Hans Jonas, p. 77.

Terra, como consequência a humanidade seja salva; em outras palavras, não basta uma preocupação sentimental com o futuro. É mister buscar uma argumentação teórica e um princípio razoável, pois as consequências que advém do uso da técnica carecem de justificativas éticas. Cabendo ressaltar, que ninguém defende a interrupção do progresso, porque seguir adiante nos desafios do conhecimento é um dever e uma necessidade.

3.3.

Conclusão

O ser humano constata repetidas vezes que suas experiências mais profundas de humanidade se produzem ali, onde pode viver algum momento de adequação entre ele e os outros, ainda que seja em experiências fragmentárias ou parciais, como lampejos que falam não só de si mesmo mas da promessa humana inacabável, seja no amor, na amizade, ou nesses momentos privilegiados em que se saboreia uma identidade comunitária. Volta-se outra vez a constatar a experiência tantas vezes apontada do ser humano como contradição dinâmica.

Esse problema sempre aberto tem muito a ver com a noção cristã de Deus e das relações de Deus com o ser humano. O cristianismo crê que essa adequação plena se dá como meta escatológica desta dimensão presente, e que por isso, exige fazer de maneira vigente já aqui, ao menos do modo “sacramental” ou antecipado, em vez de autorizar o ser humano a optar tranquilamente por um dos extremos: ou um individualismo sem fraternidade, ou o de um coletivismo sem pessoas.

Essa meta escatológica é um dom na profundidade última do existir humano, ali onde Deus é *intimior intimo meo*. Por isso, sempre que o ser humano entra em contato com a graça, tudo o que lhe acontece deixa de ser exclusivamente pessoal (delimitado por exclusões) e passa a ser realmente suprapessoal (válido para a humanidade inteira) sem que isso suponha um despojamento do pessoal, mas uma fecundidade do bem. A exigência de fraternidade humana universal é o fundamento último no qual atua já, por assim dizer, na forma como Deus olha e sente os seres humanos – do jeito de Jesus (profundamente humano) – mas que, por isso mesmo, está chamado a atuar também na forma como os seres humanos olham para si mesmos. Converte-se por

isso, em uma semente depositada na matriz do gênero humano que luta para crescer e afirmar-se como vida, contra todos os esforços contrários para abortá-la.

O ser humano não é um “robô”, mas até que ponto os seres humanos somos seres voltados aos demais? Essa referência aos outros entrecruza toda a existência humana de mil maneiras: em forma de necessidade, de alegria pela companhia, de sociedade, de família, de sexualidade, de unificação do planeta, de responsabilidade. Por outro lado, o ser humano pode facilmente matar o seu irmão, destruir uma vida. Mas o que não pode de modo algum é ignorar que aquele a quem matou era seu irmão, era uma vida. A fraternidade é a meta última dessa “aventura” criadora, que quis ser a participação no Ser do Criador, que é essencialmente Comunhão.

Sob o olhar cristão, sua mensagem sustenta que no ser humano “abunda o pecado”, precisamente porque o ser humano é esse equilíbrio (instável e ainda não bem assentado) de uma criatura que - como tal criatura - é livre e imagem de Deus. Mas a mensagem cristã sustenta também que onde abunda o pecado “superabunda a Graça”. Só a graça é capaz de superabundar ali onde o pecado abunda.

Jesus falava do ser humano com tons muito mais matizados e mais ricos. Ninguém deixou tão claro como Ele que “vós sois maus” (Mt 7,11). O mesmo que chamava maus aos homens, foi o mesmo que animou incrivelmente a ser “perfeitos como o Pai celestial” ou “Misericordiosos como vosso Pai” (cf. Mt 5,48; Lc 6,36). Jesus não pretendeu utilizar o favor do Pai em proveito próprio, mas reservá-lo e fazê-lo chegar aos seres humanos. Por isso a experiência cristã matiza de uma maneira antropológica e divina Jesus, o Cristo. Para os cristãos, crer em Jesus é nunca abandonar a construção do próprio ser humano em constante evolução, estar disposto a recomeçá-la sempre, a caminhar sempre nela. A partir dessa decisão, o ser humano se encontrará capacitado para suportar as negatividades de sua existência, tratando de lutar contra elas e para respeitar as positivities dessa existência, tratando de aprender delas, como “sinais” da sobrenaturalidade e da graça na própria imanência.

O tema em questão é muito significativo, polêmico e discutido, sobretudo porque pertence a essa *civilização tecnológica*, beneficiada e também ameaçada pelos avanços da tecnociência e da biotecnociência/biotecnologia. Esse novo contexto exige a postulação de uma nova ética, a saber, a ética da

responsabilidade. Pois, novos poderes necessitam de uma nova ética, e o que ocorreu é que o tremendo crescimento da tecnologia não foi acompanhado por uma expansão semelhante pela capacidade moral humana.

Nesta perspectiva proposta pela tese: “Da heurística do temor à práxis do amor [...]”, a ética da responsabilidade de Hans Jonas se apresenta como uma ética do futuro, como mostra o enunciado (imperativo): “Age de modo tal que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos da vida futura”. Porém, sobretudo no que diz respeito aos desastres que colocam em perigo a vida, os desastres ambientais, para que haja o futuro é necessário que a *civilização tecnológica* incorpore a preocupação ética no resultado de suas ações no presente, pois as ameaças que comprometem a existência da vida no planeta não se devem a uma força extra-humana ou extraterrestre, mas a própria extensão da engenhosidade e imaginação humanas. O que leva o ser humano à causar tantos danos globais, inclusive à sua própria espécie? O que o ser humano altera em seu hábitat natural – como poluição do ar e da água, aquecimento global, buracos na camada de ozônio, entre outros – se volta, progressivamente, para ele próprio, tornando-o, por meio da técnica moderna, objeto de seu agir. É sobre isso que reflete Jonas: do crescente potencial humano de fazer as coisas e refazer o mundo, no qual o *homo faber* dá lugar ao *homo creator*, que adere ao imperativo da técnica, alterando as leis da evolução. No entanto, por que tudo isso ocorre apesar da crescente percepção, da condenação consensual quase universal desses perigos? Estão de mãos dadas com uma crescente impotência para evitá-los e aliviar-lhes a gravidade? O que pode fazer deve ser feito?

Outra característica do princípio responsabilidade é que ele possui um princípio de universalidade que o diferencia da ética do dever kantiano, a qual possui um princípio antropocêntrico. Deste modo, a ética da responsabilidade agrega desde a vida ciente (a humanidade) à vida não ciente (toda a natureza). Uma vez que a ética precisa refletir as questões suscitadas por realidades que vão além do local em que se reside – da cidade em que se vive, do país a que pertence, ou seja, toda biosfera – ultrapassando discussões intra-humanas, a fim de se responsabilizar pelos danos globais.

Portanto, ensaiar uma ética para a *civilização tecnológica* é ter a responsabilidade e a capacidade de refletir e buscar respostas eficazes aos problemas causados pelas interferências humanas na natureza e no próprio ser

humano, como por exemplo, o prolongamento da vida, o controle do comportamento e a manipulação genética.¹⁸⁴ Pode-se dizer que o princípio de responsabilidade não é uma questão de pensar sobre as virtudes, mas de depositar no colo humano a responsabilidade, impondo a precaução como o comportamento ético básico para que os seres humanos possam ser virtuosos, no qual, a preocupação última é a vida, que pode estar sendo vítima da razão, do conhecimento, da técnica e da busca por um viver melhor.

¹⁸⁴ JONAS. *O princípio de responsabilidade*, p. 57-61.