

4

Da possibilidade do temor a uma prática gerada pelo amor: impasses, alternativas e desafios

Hans Jonas aponta o choque causado pelas bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki como o marco inicial do abuso do domínio do ser humano sobre a natureza causando-lhe a destruição. Jonas diz textualmente, numa entrevista publicada no número 171 da revista “Esprit”, de maio de 1991: “Ela pôs em marcha o pensamento em direção a um novo tipo de questionamento, amadurecido pelo perigo que representa para nós próprios o nosso poder, o poder do homem sobre a natureza”.¹ Mais do que a consciência de um apocalipse brusco, Jonas percebeu o sentimento de um possível apocalipse gradual decorrente do perigo crescente dos riscos do progresso técnico global e seu uso perverso. Até então a ética era antropocêntrica e voltada para a contemporaneidade. A moderna intervenção tecnológica mudou drasticamente essa plácida realidade, colocando a natureza à mercê do ser humano e passível de ser alterada radicalmente. Desta maneira, para Jonas, o ser humano passa a manter com a natureza uma relação de responsabilidade, pois ela se encontra sob seu poder. Jonas conclui dizendo que é necessário uma nova proposição ética que contemple a natureza e não somente a pessoa humana. Esse novo poder da ação humana impõe alterações na própria concepção da ética.²

Constata-se que as éticas tradicionais obedeciam às seguintes premissas, que se intercombinavam mutuamente:

- 1- A condição humana, resultante da natureza do ser humano e das coisas, permanecia fundamentalmente imutável para sempre;
- 2- Com base nesse pressuposto, podia-se determinar com clareza e sem dificuldade o bem humano;
- 3- O alcance da ação humana e de sua conseqüente responsabilidade estava perfeitamente delimitado.

¹ GREISCH, J. De La gnose au principe responsabilité (Un entretien avec Hans Jonas). In: *Esprit*, n. 171, p. 5-21, mai. 1991 (Tradução para o português elaborada por José Eduardo de Siqueira).

² SIQUEIRA, José Eduardo de. Ética e tecnociência: uma abordagem segundo o princípio de responsabilidade de Hans Jonas. In: SIQUEIRA, José Eduardo de. *Ética, ciência e responsabilidade*. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo, 2005, p. 107-108.

Todo bem ou todo mal que sua capacidade inventiva pudesse proporcionar situava-se sempre dentro dos limites de ação do ser humano, não afetando a natureza das coisas extra-humanas. Assim, a natureza não era objeto da responsabilidade humana, pois cuidava de si mesma. A ética tinha a ver com o aqui e o agora. Como já mencionado nos capítulos anteriores, em substituição aos antigos imperativos éticos – entre os quais o imperativo kantiano que se constitui no parâmetro exemplar: “Age de tal maneira que o princípio de tua ação se transforme numa lei universal” – Jonas propõe um novo imperativo: “Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica”, ou formulado negativamente: “não ponhas em perigo a continuidade indefinida da humanidade na Terra”.³

A tremenda vulnerabilidade da natureza, submetida à intervenção tecnológica do ser humano mostra uma situação inusitada pois, nada menos que toda a biosfera do planeta torna-se passível de ser alterada, o que torna imprescindível considerar que não somente o bem humano deve ser almejado, mas também o de toda a natureza extra-humana. Diante desse contexto, Jonas propõe uma série de questionamentos críticos. Com relação ao prolongamento da vida humana ele pergunta: Até que ponto isso é desejável? Sobre o controle da conduta humana, deve-se provocar sentimentos de felicidade ou de prazer na vida das pessoas através de estímulos químicos? Com relação à manipulação genética, em que o ser humano toma em suas mãos sua própria evolução: estará qualificado para o papel de criador? Quem serão os escultores da nova imagem do ser humano? Segundo que critérios e com base em que modelos? Terá o ser humano direito de mudar o patrimônio genético do próprio ser humano?⁴

Esse contexto revela um poder extraordinário de transformações, porém, ainda desprovidos de regras moderadoras para ordenar as ações humanas. Esse enorme desajuste somente poderá ser corrigido, no entendimento de Jonas, pela formulação de uma nova ética.

Este capítulo estará dividido em três partes e uma pequena conclusão. O próprio título do capítulo “Da possibilidade do temor a uma prática gerada pelo amor: impasses, alternativas e desafios”, já delinea o caminho a ser feito. A

³ JONAS, Hans. *O Princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006, p. 47-49.

⁴ SIQUEIRA. Ética e tecnociência, p. 108-109.

precaução desenvolvida por Hans Jonas é reinterpretado aqui sob o olhar teológico do pecado enquanto desenvolvimento prático da liberdade humana, mas o ser humano é também um potencial, quando movido pela graça enquanto amor. As reflexões abordadas por Jonas neste capítulo correspondem em parte aos capítulos 1, 2, 4, 5 e 6 de sua obra. Esse horizonte de interpretação abre perspectivas para a percepção dos impasses, alternativas e desafios. Desta maneira, o capítulo assim será desenvolvido: a primeira parte “Da possibilidade do temor a uma prática gerada pelo amor”; a segunda parte corresponderá em detectar os impasses; a terceira parte apontará as possíveis alternativas e desafios, cabendo à conclusão abordar a necessidade da recuperação da humildade humana.

4.1.

Da possibilidade do temor a uma prática gerada pelo amor

A ciência moderna encontra-se diante de um grande desafio. Esta época deve ser considerada um típico momento de transição entre o paradigma da ciência moderna e um novo paradigma, de cuja emergência vão se acumulando alguns sinais. Está-se diante de uma crise de crescimento e da própria ciência moderna. Instala-se, segundo Jonas, uma heurística⁵ do temor, uma regra para se lidar com a incerteza. A proposta de responsabilidade dirigida aos cientistas e cunhada por Jonas tem essa direção. Representa, por assim dizer, o máximo de consciência possível de uma concepção de ciência comprometida com a defesa de uma autêntica humanidade, que tenha acesso privilegiado à unidade do conhecimento e que seja o motivo central das ações dos homens de ciência.⁶

No capítulo segundo do “O Princípio da responsabilidade”, Jonas trata do delicado tema da prevalência dos prognósticos maus sobre os bons, argumentando que somente a previsível desfiguração do ser humano ajudará a humanidade a forjar a ideia de ser humano que deve ser preservada de tal desfiguração.

⁵ Parte da ciência que tem por objeto a descoberta dos fatos; especialmente, em história, investigação dos documentos. Serve para a descoberta; diz-se especialmente: 1º . de uma hipótese de que se procura saber se é verdadeira ou falsa, mas que se adota apenas a título provisório, como ideia diretriz na investigação dos fatos; é muito usada neste sentido também na França a expressão inglesa *working hypothesis*; 2º . do método pedagógico que consiste em fazer que o aluno descubra aquilo que se pretende ensinar-lhe. LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 462. Conceito desenvolvido por Hans Jonas que propõe uma regra crucial para se lidar com a incerteza.

⁶ SIQUEIRA. Ética e tecnociência, p.111-113.

Necessita-se deste conceito do “ameaçado” para, ante o espanto que tal eventualidade produz, afiançar uma imagem verdadeira do ser humano. O conhecimento do mal, porém, obriga a refletir sobre a possibilidade de o bem permanecer ignorado.

Jonas conclui, então, que é necessário elaborar uma ciência de predição hipotética, que ele chama de “futurologia comparada”. Assim, a heurística do temor não tem seguramente a última palavra na busca do bem, porém constitui-se numa primeira palavra extraordinariamente útil que deve ser valorizada até suas últimas consequências.⁷

Esta parte estará dividida em dois grandes momentos revelando a contradição humana enquanto prática negativa da liberdade, ou seja, daquilo que o ser humano não é chamado a ser (pecado) – a possibilidade para (heurística) o temor. Mas, este ser humano naturalmente é chamado pela graça a ser práxis do amor enquanto responsabilidade. O pensamento de Jonas aqui corresponderá em parte aos capítulos 1, 2, 4 e 6 de sua obra. Ao falar da heurística do temor, o estudo proposto nestes dois momentos se propõe a interpretar teologicamente com a linguagem do pecado enquanto uso negativo da prática da liberdade. Porém, o ser humano é capaz de reverter este processo pela graça – o princípio responsabilidade como a práxis do amor.

4.1.1.

A possibilidade para o temor – a prática negativa da liberdade (pecado). O princípio responsabilidade como a prática da liberdade

A insaciabilidade humana, o seu deslumbramento também causa espanto. A humanidade tem o direito e as condições de assumir o seu próprio caminho enquanto ser de evolução. E não só isso, ela pode acelerar seu processo. Os beneficiados deste processo são uma incógnita.

A humanidade parece ter perdido o medo. O excelso temor do Senhor que invadia de medo o passado, é substituído por uma confiança quase ilimitada na técnica, afinal nela se pode confiar, pois é a "criação" humana. A reverência para com a vida é substituída pelo utilitarismo demiúrgico. Ter a vida eterna aqui. Ao

⁷ SIQUEIRA. Ética e tecnociência, p.114-115.

que tudo indica, sim, o fruto proibido do Éden é o saber dominador, aquele que não vê o outro como um fim em si, mas como meio.

Segundo Jonas, na forma moderna de técnica, a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para frente. A espécie humana é tentada a acreditar que sua vocação encontra-se no contínuo progresso desse empreendimento, superando-se a si mesmo. Isso resulta, na conquista de um domínio total sobre as coisas e sobre o próprio ser humano, resultado da realização do seu próprio destino. É lapidar a tematização assim exposta por Jonas:

O triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo significa, ao mesmo tempo, o seu triunfo na constituição interna do *homo sapiens*, do qual ele outrora costumava ser uma parte servil. Mesmo desconsiderando suas obras objetivas, a tecnologia assume um significado ético por causa do lugar central que ela agora ocupa subjetivamente nos fins da vida humana. Sua criação cumulativa, isto é, o meio ambiente artificial em expansão, reforça, por um contínuo efeito retroativo, os poderes especiais por ela produzidos: aquilo que já foi feito exige o emprego inventivo incessante daqueles mesmos poderes para manter-se e desenvolver-se, recompensando-o com um sucesso ainda maior – o que contribui para o aumento de suas ambições.⁸

Segundo Jonas, esse *feedback* positivo de necessidade funcional e recompensa alimenta a superioridade crescente de um dos lados da natureza humana sobre todos os outros, e inevitavelmente à custa deles. Não há nada melhor para o ser humano que o sucesso, mas também o sucesso o aprisiona. O que quer que pertença à plenitude do ser humano fica eclipsado em prestígio pela extensão de seu poder, de modo que essa expansão, na medida em que vincula mais e mais forças humanas à sua empresa é acompanhada de uma contração do conceito de ser humano sobre si próprio e de seu Ser.⁹

O ser humano atual é cada vez mais o produtor daquilo que ele produziu e o feitor daquilo que ele pode fazer, além de ser o preparador daquilo que poderá ter condição de fazer. Ocorre que a moderna convivência da ciência com a técnica mostra que não há distinção entre o domínio puro e o aplicado na atividade científica.¹⁰ Mas quem é esse ser humano? Não importa aqui o ato e o ator coletivo. O horizonte relevante é o da responsabilidade, pois é fornecido pelo futuro indeterminado do que pelo espaço contemporâneo da ação.

⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 43.

⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 43.

¹⁰ SIQUEIRA. *Ética e tecnociência*, p. 163.

Parece que é ontológico o querer mudar - a insatisfação - coloca a humanidade a disposição dessa autofagia técnica na esperança de ser melhor e assim criar, inovar, refazer, modificar e, assim, a humanidade vai se construindo.¹¹ Quase o mesmo processo das drogas, elas atinam a capacidade de se espantar com o novo, quer sejam eles novas técnicas, pensamentos ou possibilidades de poder.

O ser humano é um ser que vive secretamente descontente de si mesmo. Há aí presente no ser humano essa força misteriosa, que o faz sempre insaciável e buscando respostas para superar o seu próprio desafio. Tanta força presente que não é estranho que a vida e o crescimento humano foram apresentados como um processo de aceitação de si e de reconciliação consigo. O pecado enquanto prática negativa da liberdade pode ser considerado como certa experiência de alienação do ser humano mesmo. É um enfoque que pretende reencontrar na mais autêntica experiência do ser humano tudo aquilo que constitui o ensinamento da teologia sobre o ser humano.

O poder tecnológico impele a humanidade a ir adiante para objetivos de um tipo que no passado pertenciam ao domínio das utopias. Em outras palavras, o poder tecnológico transformou aquilo que costumava ser exercícios hipotéticos da razão especulativa em esboços concorrentes para projetos executáveis. Já que a humanidade vive permanentemente à sombra de um utopismo indesejado, automático, que faz parte do funcionamento do mundo, a humanidade é permanentemente confrontada com perspectivas finais cuja escolha positiva exige a mais alta sabedoria. Quando mais se necessita de sabedoria é quando menos se acredita nela.

Quando a natureza nova do agir humano exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional à amplitude do poder humano, ela então exige, em nome daquela responsabilidade, uma nova espécie de humildade – uma humildade não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do poder humano, pois há um excesso desse seu poder de fazer sobre o seu poder de prever e, sobre o seu poder de conceder valor e julgar.¹²

¹¹ CORTELLA, Mário Sérgio. *Não nascemos prontos: provocações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 20.

¹² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 63.

Essa incerteza que ameaça tornar inoperante a perspectiva ética de uma responsabilidade em relação ao futuro, a qual evidentemente não se limita a uma profecia apocalíptica, tem de ser ela própria incluída na teoria ética e servir de motivo para um novo princípio, que, por sua vez, possa funcionar como uma prescrição prática. Essa prescrição afirmaria de modo geral e surpreendente, que é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação.¹³

A vida tem ensinado que os desenvolvimentos tecnológicos postos em marcha pela ação tecnológica com objetivos de curto prazo, tendem a se autonomizar, ou seja, a adquirir sua própria dinâmica compulsiva, como também, autopropulsionados, ultrapassando de muito aquilo que os agentes quiseram e planejaram. Aquilo que já foi iniciado rouba das mãos humanas as rédeas da ação, e os fatos consumados, criados por aquele início, se acumulam, tornando-se a lei de sua continuação. Na hipótese de que o ser humano tome a sua própria evolução, então esta escapará exatamente por ter incorporado a si mesma esse impulso. Desta maneira afirma Jonas:

...a constatação de que a aceleração do desenvolvimento alimentado tecnologicamente nos reduz o tempo para autocorreções conduz a outra constatação: no tempo de que ainda dispomos, as correções tornam-se cada vez mais difíceis, e a liberdade para realizá-las é cada vez menor. Essas circunstâncias reforçam a obrigação de vigiar os primeiros passos, concedendo primazia às possibilidades de desastre seriamente fundamentadas (que não sejam meras fantasias do medo) em relação às esperanças – ainda que estas últimas sejam tão bem fundamentadas quanto as primeiras.¹⁴

A corrente de pensamento que já vem desde Descartes representa o processo de uma autoconcepção de ser humano como sujeito, que pode apresentar desvios como o fechamento do ser humano em si mesmo. Em nossos dias este antropocentrismo concentra-se em torno do tema “liberdade”; permanece aqui a possibilidade de um desvio para um certo neopelagianismo, devido à consciência crescente que tem o ser humano de poder projetar e estruturar seu próprio futuro com os recursos oferecidos pela ciência e pela técnica.¹⁵

¹³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 77.

¹⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 78-79.

¹⁵ MIRANDA. Mario de França. *Libertados para a práxis da justiça*. A teologia da graça no atual contexto Latino-Americano. São Paulo: Loyola, 1980, p. 19.

O ser humano da era da tecnociência, da biotecnociência/biotecnologia sente-se profundamente como um ser que tem de colocar-se a si mesmo em um novo futuro, totalmente diferente; como um ser, cuja presença somente se justifica condicionada ao futuro, sendo que esse próprio futuro, condicionador do seu ser, não deve ser considerado escatologicamente como um dom de Deus, que suspende o curso da história temporal, mas como criação e conquista do próprio ser humano.¹⁶

O ser humano de hoje e de amanhã é o ser humano da técnica, da automatização, da cibernética. Neste contexto isso significa o seguinte: “o homem já não é – pelo menos em grande escala – o homem que desfruta da sua existência, que lhe é simplesmente concedida em ambiente preestabelecido, mas é o homem que cria o seu ambiente.”¹⁷

Entre o seu “eu” e a natureza, entre o desfrutar da vida e a afirmação existencial – no ambiente físico e biologicamente considerado como condição de sua existência – o ser humano encaixa um novo mundo que ele mesmo fez. Jamais, é verdade, existiu ser humano sem cultura alguma, que levasse a vida como um animal, isto é, no sentido de que a afirmação do seu “eu” no ato de procriar, de cuidar da prole, de evitar os perigos do ambiente, etc., se referisse apenas – como entre os animais – imediatamente à realidade concreta.¹⁸

Há que se considerar que atualmente a ação humana, tecnologicamente potencializada, pode danificar crítica e irreversivelmente a natureza e o próprio ser humano. A ciência ecológica emergente torna manifesto, no resultado de suas pesquisas e investigações, como e em que medida a intervenção tecnológica altera a própria natureza do agir humano. Com isso se torna também manifesto que não somente a biosfera do planeta, mas a natureza como um todo passa a ser implicada na esfera do agir humano e da responsabilidade que daí decorre, e isso em razão da extensão e a periculosidade que dela decorre, e isso em razão da extensão desmedida do poder de que a tecnologia o investe. Essa extensão e a periculosidade que dela decorrem exige uma regulamentação normativa das forças e do potencial envolvido no agir humano, implicando, por isso, o plano ético da

¹⁶ RAHNER. Karl. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 208.

¹⁷ RAHNER. *O homem e a graça*, p. 209.

¹⁸ RAHNER. *O homem e a graça*, p. 210.

responsabilidade. Isso constitui, para Jonas, o *novum* de uma ética da responsabilidade.¹⁹

Essa nova extensão do agir humano, fruto da tecnociência, da biotecnociência/biotecnologia, poderá promover uma certa periculosidade que dela decorre quando a prática da liberdade for exercida de forma negativa (o pecado), possibilitando assim, um certo temor. A linguagem do pecado é, em certo sentido, o inverso e até a consequência da linguagem sobre a imagem de Deus. Essa diferença do ser humano consigo mesmo, essa superioridade sobre si em que se quer descobrir o dinamismo da imagem, é o que converte o ser humano em um ser lábil, de equilíbrio instável. Nesta perspectiva, a teologia poderá oferecer elementos extremamente significativos para compreender o ser humano enquanto limite e possibilidade.

O pecado é o reverso ou consequência da imagem divina do ser humano, ou seja, não é fruto só da contingência ou da finitude humana. A possibilidade real do pecado vem, porque essa criatura que é o ser humano leva entre suas mãos algo que é mais criatura e mais que finito.

A idéia de limitação, tomada em si mesma, é insuficiente para aproximar-se aos umbrais do mal moral. Não é qualquer limitação, e por si, possibilidade de “cair”, sendo precisamente esta limitação específica que consiste, dentro da realidade humana, em não coincidir consigo mesmo [...] O que aqui necessita, é um conceito da limitação humana que não seja um caso particular da limitação de qualquer coisa em geral.²⁰

É preciso tomar consciência da necessidade pela busca de uma linguagem sobre o pecado que possa ser entendida. O teólogo pois, deve abordar o tema do pecado desde o pressuposto de que a má impressão do pecado é um fato teologicamente normal que, até certo ponto, constitui a prova mais plena da realidade do pecado. Isto deverá dizer o teólogo, não por um afã de julgá-la paradoxal ou de fazer da necessidade virtude, mas porque a essência última é a grande força do pecado, desde o ponto de vista bíblico, radicaliza em seu ocultar. O maior pecador, para a literatura bíblica, será aquele que nem sequer tem consciência do seu pecado. O Pecado será, por conseguinte, algo que necessita ser desmascarado, pois é matéria de revelação e se conhece através desta.

¹⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39-41.

²⁰ RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982, p. 210-211 (Tradução para o português elaborada por Waldir Souza).

A presença da realidade do pecado na consciência humana, dá lugar a uma série de representações nas que se alternam concepções mais interiores (o pecado como “mancha” ou como “desvio”), como outras mais objetivas (as linguagens da “transgressão” e da “ofensa”). A qualidade destas representações é muito diversa, e por isso sua análise deverá conduzir a uma depuração de noção do pecado.

O típico da linguagem da mancha pode ser sua ambiguidade: por vez recolhe experiências muito intensas e muito internas da pessoa, como também, pode degenerar em concepções muito primitivas e irracionais. Essa linguagem por si só não fornece nenhum critério de discernimento sobre “o que realmente contamina ao homem” (Mc 7, 18.20), nem tão pouco, explicação alguma sobre as causas e a gênese dessa mancha. É real e notório, e com frequência válida, a sensação de um profundo desgosto do ser humano em relação a si mesmo: o ser humano experimenta esse desgosto porque se sente destruído, “alterado”. Mas essa sensação facilmente se formula em termos de contaminação, dando demasiado relevo ao aspecto “físico” da analogia.

Com frequência, a dor é vivida como elemento de purificação nesta experiência: queimar o próprio egoísmo que infecciona aparece como a maneira de restaurar a saúde do próprio eu. Este modo de sentir tende fatalmente a vincular-se com representações absurdas, a partir precisamente da ideia de “contato físico”, que é a mais imediatamente sugerida pela noção de “mancha”.

Deste modo, a experiência da mancha se aproxima a uma destas duas saídas falsas: ou desaparece pelo costume, como se habitua, vai desaparecendo aquele ar viciado até ser despercebido, ou desloca-se magicamente até o ritual. O ritual se converte em um árbitro tanto para a noção de mancha como a da purificação.

Para evitar estas saídas falsas, cabe ao ser humano efetuar o verdadeiro caminho de correção da ideia de mancha, a partir do físico até o ético. É certo que o ser humano pode degradar-se e destruir-se. No entanto, o que contamina o ser humano não é o que vem de fora, mas o que pode sair dele (Mc 7,21).²¹ O ser humano pode inverter a qualidade de sua relação tanto consigo como com os demais. Mais que “em si mesmo” ou “em sua alma”, se é impuro diante de si mesmo ou diante dos demais: a sensação de angústia que experimenta às vezes a

²¹ Convém notar o aspecto relacional que tem todos os elementos ali enumerados.

pessoa por um engano praticado ou uma atitude de duplicidade, redime a esta noção de mal entendidos fisicistas ou mecânicos. O ser humano fica deteriorado por não estar dando aos outros a verdade que lhes deve.²²

O perigo da deteriorização do ser humano em função do novo agir, fruto da tecnociência e da biotecnociência/biotecnologia, provoca o repensar a responsabilidade humana. Com a auto-reprodução cumulativa implicada na transformação tecnológica do mundo, as condições iniciais de cada um dos atos da série causal são completamente suplantadas a cada nova intervenção, o que cria, a cada nova ação, autênticas situações sem precedentes, para as quais são impotentes as lições da experiência anterior. Esse efeito cumulativo da auto-reprodução das transformações tecnológicas pode desfigurar inteiramente as condições originais e fundamentais da própria sequência dessas transformações, alterando radicalmente, ou mesmo destruindo inteiramente, seus pressupostos iniciais.²³

O saber se torna objeto de um imperioso dever, superando o papel que lhe fora atribuído pelas éticas historicamente conhecidas. Esse saber deve ser comensurável às virtualidades da extensão causal do agir humano coletivo. O fato, porém, de que tal comensurabilidade inexistente, de que as possibilidades de previsão de que dispõe o saber teórico não são co-extensivas às dimensões do saber tecnológico e do poder de que este efetivamente investe o agir, ou, em outras palavras, esse descompasso entre a previsibilidade e o poder efetivo de ação coloca, para Jonas, como um problema de relevância ética, impondo o reconhecimento do desconhecimento como contraface do dever de saber. Tal desequilíbrio implica também a necessidade de se conceder, em situações de incerteza, precedência ao pior prognóstico entre as perspectivas concorrenciais sobre as consequências da ação. Isso concretiza a proposta ética de Jonas como uma heurística do temor, ou a possibilidade que o ser humano tem de exercer a sua liberdade de forma negativa.²⁴

O pecado pode ser descrito com a linguagem da transgressão. A transgressão está estreitamente vinculada à experiência do dever, que é uma das experiências mais profundas do ser humano. O dever é como uma voz exterior a

²² FAUS, José Ignacio González. *Proyecto de Hermano – Visión creyente del hombre*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1987, p. 224-226.

²³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39-41.

²⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 41.

mim, ainda a escuto dentro de mim. O exterior quer dizer que é uma voz objetiva, a qual me impõe uma série de condutas ou de pautas de conduta. Precisamente por isso, é lógico que aquilo que o ser humano experimenta como dever, o expresse como lei: a “força” que há na lei está também na experiência do dever. E, como isso que é “devido” não depende da arbitrariedade ou da simples vontade do outro ser humano, o dever pode expressar-se como lei de Deus.

Essa assimilação à lei é a que brinda, para falar do pecado, a noção de transgressão. Esta ideia de uma transgressão cometida contra “algo” que está como objetivado na realidade das coisas, porque corresponde à vontade de Deus que ama as coisas, é a que está contida na palavra hebréia *aon*, que se usa quase exclusivamente para designar um pecado contra Deus e que só traduz-se por “iniquidade”.

Um último elemento da linguagem bíblica: precisamente por sua maior exterioridade, a noção de transgressão é muito mais “transferível” que a da mancha. Por solidariedade, por representação, por vinculação estreita de sangue ou parentesco, se pode “carregar” com a transgressão de outro, quer dizer, apresentar-se diante de Deus como disposto a assumir a imputação dessa culpa, para libertar o outro dela. Assim aparece a conhecida expressão bíblica de “levar o pecado”, que acaba significando também “tirar o pecado” mediante a ideia de “carregar com seu castigo”, o qual se faz de ponte entre os significados.²⁵

Por todas essas razões, a ideia de transgressão necessita também de um corretivo característico da pregação de Jesus e semelhante ao introduzido ao falar do que contamina o ser humano: que a única lei do ser humano é o amor. O amor é aquilo que, ainda tantas vezes chama desde fora como algo exterior ao ser humano, constituindo a mais profunda verdade interior de si mesmo. Por isso

²⁵ Com frequência, devido à pura objetividade, a transgressão se converte em algo mensurável e circunscrito pontualmente. Desta maneira, o pecado vai se desvinculando do interior e do ser mesmo da pessoa. A lei vai sugerindo ao ser humano a casuística interminável e a hermenêutica necessariamente discutível. E por fim, a lei é inseparável do âmbito do penal. A noção de “castigo” tem aqui estas duas graves inconveniências: *a)*- converte o dinamismo e as consequências do pecado em algo anexo a ele, imposto desde fora por um ato distinto do mesmo pecado; *b)*- por esta mesma separação sugere ao ser humano as clássicas atitudes hipócritas ou habilidosas, nas que se busca como iludir a pena, em lugar de evitar a transgressão. A relação com Deus que havia sido introduzida meritariamente por esta linguagem na noção de pecado, fica rebaixada a uma relação legal ou jurídica. A realidade do pecado se limita a ser algo inevitavelmente contingente, do que o ser humano acaba esperando que possa desaparecer algum dia. FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 227.

dizer que o pecado pode descrever-se com a noção de “transgressão”, mas não definir-se com ela.²⁶

Assim, a realidade do pecado pode ser sugerida pela linguagem da mancha, vem descrita pela linguagem da transgressão e se encontra melhor definida na noção de desvio; mas necessita ser transformada religiosamente através da experiência da ofensa a Deus. Somente desta maneira, o ser humano chega à última dimensão de si mesmo e de sua pecaminosidade. Esta última dimensão, recebe imediatamente um conteúdo material desde a Cristologia. A linguagem do desvio e da ofensa remete a sua antítese: Jesus de Nazaré é a transparência de Deus, e ele sem mescla, mas também sem separação. O ser homem de Jesus, como mostra a Cristologia, está cheio de fraternidade e de filiação. Com ele, revela ao ser humano como filho e como irmão, e revela a Deus como Aquele que está presente e se dá em tudo o que nasce na história de filiação e de fraternidade. O pecado por conseguinte, é a ruptura da filiação e da fraternidade.²⁷

Uma maneira de conceber o pecado original encontra-se na dura experiência moral do ser humano consigo mesmo: é a maneira que se chama agostiniana. A outra se deduz de uma suposta informação sobre um primeiro homem carregado de uma superestrutura sobrenatural que ele perdeu para o resto da humanidade, mas que não devia ser constitutiva de seu ser humano, porquanto segue sendo homem sem ela. Esta maneira de explicar, ainda com menos unanimidade que a anterior, pode ser qualificada como “anselmiana”.²⁸

Quando hoje se fala de crise do pecado original, inclusive da perda desta doutrina, se fala na realidade do desmoronamento tanto dessa explicação racionalista (ou “anselmiana”), que Faus qualificou de “superestrutura”, como do

²⁶ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 227-228.

²⁷ A estrutura exterior do pecado comporta uma estrutura interior: o pecado não só participa e condiciona a estruturação do mundo, mas também a cada pessoa. A esta estruturação do pecado na pessoa, a teologia chamou “pecado original”. Mas em algum momento, terá que falar da crise do pecado, é justamente aí que se aborda o tema do pecado original. Pode ser que o descobrimento do pecado estrutural tenha contribuído para a perda da consciência do pecado original. Por ser uma conclusão ingênua, uma vez que ambas magnitudes são na realidade correlativas. FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 232-236.

²⁸ Anselmo de Cantuária (1033-1109). Representante eminente da teologia monástica. Anselmo procurou sobretudo as razões que permitissem elucidar os mistérios da fé. Por seu método racional, pode ser considerado o “pai da escolástica”. VIOLA, Coloman. Anselmo de Cantuária. In: LACOSTE, Jean-Yves (dir). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004, p.140.

exagero irracional da experiência que chamou de agostinismo.²⁹ Entrou em crise uma experiência que violenta à razão e uma razão desconectada da experiência. Seria fatal para o cristianismo que a ruína deste modo de falar arrasta-se consigo a negação de toda a corrente e de toda a teologia agostiniana. O último (“anselmiana”) no modo de ver de Faus, suporia um empobrecimento tão grave como irresponsável, não só da fé e da experiência espiritual cristã que a sustenta, como também da rica experiência humana acumulada na história da teologia.

O pecado original pode ser considerado como certa experiência de alienação do ser humano mesmo. O ser humano é um ser que vive secretamente descontente de si mesmo.³⁰ Há aí presente no ser humano essa força misteriosa, que o faz sempre insaciável e buscando respostas para superar o seu próprio desafio. Tanta força presente que não é estranho que a vida e o crescimento humano tenham sido apresentados como um processo de aceitação de si e de reconciliação consigo. Esta é uma das maneiras de falar disso que se qualifica como “superar a alienação humana”. Além dessa reconciliação consigo, o tema do “homem novo” é a fórmula que melhor expressou o desiderato de todas as revoluções humanas. A percepção dessa necessidade de um homem novo atesta também uma insatisfação a respeito da realidade atual do que é o ser humano.

O ser humano de hoje não é apenas, porém, o ser humano planejador racional que cria o próprio espaço vital, o *homo faber*, nem tampouco (como o homem dos tempos passados, sobretudo desde a recente fixação sobre o próprio

²⁹ Não foi sempre o melhor de Santo Agostinho que exerceu de fato a influência mais profunda ou, pelo menos, a mais visível: a tarefa que nos é fixada fica então fácil de definir: apelar incessantemente do agostinismo, de todos os agostinismos, a Santo Agostinho. É muito mais difícil analisar a noção, que cobre uma longa história, de uma extrema complexidade; ela é vaga, de conotação às vezes pejorativa como vários outros “ismos”, a ponto de só dispormos de um substantivo para designar a um tempo o que é de qualidade *agostiniana*, e o que é de defeito *agostinista*. E. Portalié (1903) deistinguia: 1- o *agostinianismo*, doutrina da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho sobre a graça; 2- o *agostinismo*, que “designa, ora de maneira geral o conjunto das doutrinas de Agostinho, ou mesmo um certo espírito filosófico que as penetra, ora, especialmente, o sistema sobre a ação de Deus, a graça e a liberdade. F. Cayré (1951) subdistinguiu: 1- o *agostinismo histórico*, que é o “conjunto da doutrina de Santo Agostinho tal como ressalta de sua obra”; 2- o *agostinismo corrente*, oficial, que é “o conjunto das doutrinas sobre a graça que, desde a Antiguidade, marcaram a ação de Santo Agostinho e entraram no ensinamento comum da Igreja”; 3- os *agostinismos parciais*, “aspectos particulares do pensamento de Santo Agostinho postos em luz em épocas diversas”; 4- o *grande agostinismo*, “síntese ordenada do pensamento de Santo Agostinho, não apenas sobre a graça, mas sobre os princípios que lhe asseguram a vitalidade, que a persistência de sua ação testemunha”; 5- os *falsos agostinismos*: o predestinacionismo, o protestantismo, o jansenismo, o ontologismo. MADEC, Goulven. Agostinismo. In: LACOSTE. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 74.

³⁰ Para não falar aqui da experiência da graça que se expressa tantas vezes em uma profunda experiência de reconciliação.

sujeito) o ser humano da auto-reflexão espiritual, em que (ao menos pela primeira e séria aparência) o objeto da reflexão não fica alterado pela mesma; ele é, isto sim, o ser humano que aplica a forma técnico-planejada da mutação a si mesmo: é aquele que se faz objeto de suas manobras.³¹

O ser humano não toma a si próprio apenas como objeto de conhecimento, ele muda a si mesmo, ele norteia a sua própria história, não apenas pela mutação do espaço vital nem tampouco pela simples atualização das possibilidades que o intercambio humano lhe oferece na guerra e na paz. O sujeito torna-se objeto como tal. O ser humano torna-se plasmador de si. Não vem aqui propriamente ao caso que essas possibilidades da planejada automação e alteração sejam, por diversos motivos, em certo sentido – relativamente pequenas. Decisivo é que o ser humano tenha chegado à ideia de tal mutação, que já veja as possibilidades de concretizá-las, que já tenha começado a realizá-las.³²

Por outro lado, nunca sentiu o ser humano tão vivamente quão limitada é esta sua liberdade: juguete de manipulações das mais requintadas, condicionada psicológica e socialmente, impotente para realizar o ideal de um mundo mais humano e mais fraterno, apresenta-se o ser humano de hoje sensibilizado para entender a mensagem cristã de salvação e de graça, desde que tematizada nesse contexto de liberdade. O espírito científico e o saber tecnológico visando seja o conhecimento, seja o domínio e a exploração da realidade pelo ser humano, marcam sem dúvida a cultura de hoje. Há mesmo o perigo de um tal discurso querer se bastar a si mesmo, encerrando-se em suas perguntas e respostas, em sua linguagem e em seus triunfos, e tendendo a ver e julgar toda a realidade a partir de seus pressupostos. Esta tentação de unidimensionalidade técnico-científica manifesta-se fortemente em nossos dias, levando muitos a cair facilmente de uma secularização inevitável e justa num secularismo infundado.³³

A insaciabilidade humana, por querer dominar, abre precedentes para o pensamento de Pelágio. Para ele e seus discípulos Celestino, Julián de Eclano e Fausto de Rietz, o ser humano se encontra, por assim dizer, “em plenitude de faculdades” espirituais e, portanto, enfrentando, sim, as dificuldades, mas não deteriorado nem privado da saúde requerida para vencê-las. Não se tem

³¹ RAHNER. *O homem e a graça*, p. 210.

³² RAHNER. *O homem e a graça*, p. 211.

³³ MIRANDA. *Libertados para a práxis da justiça*, p. 19-20.

“imunidade adquirida” ante o mal, mas todas as forças suficientes para superá-lo. Trabalhar o mal é só responsabilidade de cada qual, e ninguém deve se sentir vítima, sendo que, em todo caso, deve repreender-se por não saber ser herói. Conseqüentemente, se pode pedir a Deus toda classe de bens, menos a virtude. Hoje é mais fácil notar como Pelágio invertia aqui um desenvolvimento atual das relações entre o mundo e Deus: hoje só se pode dizer que Deus não intervém no funcionamento do mundo, mas que respeita a autonomia de suas leis; mas que intervém, de outra forma, trabalhando os corações dos seres humanos. Pelágio parece pensar o contrário: a autonomia diante de Deus, por assim dizer, “se desentende” não é a da natureza, mas a da liberdade.³⁴

Para o reformador Pelágio, o ser humano pode estar isento de toda obra má. É o que converte o pelagianismo³⁵ em uma doutrina da suficiência humana, do poder ilimitado da liberdade, tanto para o bem como para o mal. Em contrapartida, o agostinismo é neste ponto uma doutrina da indigência essencial do ser humano.^{36 37}

³⁴ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 337.

³⁵ Abordado durante longo tempo apenas com base nas refutações propostas por Agostinho, o pelagianismo hoje está recolocado em seu contexto. Seus traços fundamentais: orientação ascética, recusa do pecado original e do traducianismo, ênfase na liberdade. Aparecem como a cristalização de diversas correntes de pensamento dos primeiros decênios do séc. V. O representante mais conhecido deste movimento é Pelágio. Sobre suas origens sabe-se pouca coisa, a não ser que é apelidado de *Britannicus* em razão de seu país de origem. Estabelece-se em Roma, onde é batizado por volta de 380. Busca então a radicalidade evangélica, torna-se talvez monge e exerce uma influência segura na comunidade cristã da *Urbs*. Explica em diferentes obras que o homem é livre, que participa enquanto criatura da graça do Criador e que pode tornar-se, só por suas forças, a verdadeira imagem de Deus. Afirma igualmente que alguns podem ser sem pecado, e que alguns foram libertados do pecado antes de morrer. Rejeita a ideia de pecado original e propõe que se abandone o batismo das criancinhas (que ele aceita na qualidade de costume) para retornar ao batismo em idade adulta. Quer sobretudo uma “Igreja de puros”, de cristãos perfeitos, e seu ideal encontra um eco nos círculos aristocráticos. VANNIER, Marie-Anne. Pelagianismo. In: LACOSTE. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1374-1375.

³⁶ RONDET, H. *A Graça de Cristo*. Barcelona: Editorial Herder, 1966, p. 94.

³⁷ **a)**- Para Pelágio, “uma liberdade que necessite a ajuda de Deus já não é liberdade”. AGOSTINHO, *De Gestis Pelagii*, 42. Madrid: BAC, IX, p. 744. Daí brotam, do lado pelagiano, uma natureza boa; e pelo lado agostiniano, uma natureza enferma. **b)**- Por conseguinte, para Pelágio a Graça não pode ser um dom ou auxílio interior; não pode ser esse movimento de Deus desde dentro de nós. Será somente algum tipo de circunstância externa, quer dizer, não a “inabilitação” do Espírito, sendo pois, como o ensinamento intelectual ou moral, o exemplo de Jesus ou sua doutrina, a mesma natureza humana. Isso quer dizer que “o dom de Deus não é Deus mesmo”. **c)**- Para Pelágio, dadas as possibilidades plenas que tem o ser humano, todo pecado é mortal e merece o inferno. A ameaça do castigo faz do ser humano possibilidade de ser bom. Agostinho resulta aqui mais compreensivo com a debilidade humana e melhor conhecedor da tortuosidade do coração do ser humano: a ameaça do castigo faz do ser humano ser mais medroso. **d)**- Esta experiência negativa do ser humano foi levando Agostinho a negar brutalmente a vontade salvífica universal de Deus. Pelágio a compreende melhor e a defende mais terminantemente: “a graça de Deus é comum aos pagãos e aos cristãos, aos ímpios e aos piedosos, aos fiéis e aos infiéis”. AGOSTINHO, *De Natura*. Epist. 186,1. Madrid: BAC, XI, p. 662.

Agora se evoca outra experiência humana chamativa e que se poderia perguntar: Por que o mal que existe é superior ao que caberia esperar o risco da contingência falível? Pois o argumento de que o mal existe porque as coisas são finitas e limitadas e não são Deus, resulta tão tranquilizador na teoria abstrata como insuficiente e inútil na prática. Ao constatar isto, começa um a pensar que o mal não procede de uma possibilidade “neutra”, sendo porém de uma inclinação positiva. De acordo com essa abordagem, o ser humano de hoje não é só um ser lábil, mas é um ser “infectado”, degenerado, caído. Essa infecção é a razão imediata de que os males pessoais e concretos sejam tantos.

Desta maneira, Jonas se ocupa em desenvolver um imperativo que fosse adequado ao novo tipo do agir humano marcado pela tecnociência e biotecnologia/biotecnologia, que gera um novo tipo de sujeito e objeto nele envolvidos poderia ser enunciado mais ou menos da seguinte maneira: “Age de maneira tal que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de autêntica vida humana sobre a terra”; ou: “Age de maneira tal que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos da possibilidade de autêntica vida humana futura na Terra”.³⁸

Não há contradição racional no descumprimento dessa espécie de imperativo; eu posso querer o meu próprio fim, e até mesmo o fim da humanidade, sem incorrer em contradição. Do ponto de vista do imperativo supra-enunciado, se é admissível que possamos arriscar nossa própria vida, não estamos legitimados ou autorizados a fazê-lo quando se trata de pôr em risco a vida humana. Portanto, não temos o direito de escolher o não ser de futuras gerações em proveito do ser da geração presente ou da subsequente. O imperativo

O descontentamento não advém ao ser humano pelo fato de ter determinadas inclinações ou tendências, mas pela maneira como se comporta com elas, como manejou e o que fez com elas. O ser humano tentará defender-se do descontentamento de mil maneiras. Todas essas defesas não fazem mais que desvelar uma obsessão de inocência que está reprimida e não satisfeita. O ser humano pode se defender do descontentamento com recursos como estes: *a)*- Projetando para fora o seu próprio descontentamento. Buscando causas fora. Estas causas podem ser às vezes muito reais. Mas é duvidoso que sejam explicações no seu todo adequadas. Por isso, o instinto ou o sentido comum acabam fazendo olhar com desconfiança a tudo aquilo que parece “demasiado críticos”. *b)*- O ser humano pode reagir também diante desse descontentamento secreto não suportando a si mesmo. Estas pessoas tem em confronto com as anteriores, o mérito enorme de não enganar-se. Mas, o seu caminho também é um atoleiro, pois aquele que não se suporta, no geral resulta insuportável para os demais. *c)*- Fica então a solução atualista de “negar” esse descontentamento ou acalentar. *d)*- Caberá ao ser humano a saída de identificar-se com um grupo idealizado. Isso explica a irracionalidade acrítica e a violência com que cabe sentir o ser humano os efeitos grupais. *e)*- Finalmente, ficam aqueles seres humanos que dão a sensação de saber carregar ou conviver com essa decepção. FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 301-307.

³⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-48.

determina para o agir humano coletivo uma obrigação em face daquilo que absolutamente ainda não é, e que, considerado apenas em si mesmo, também não tem que ser. Trata-se de uma obrigação em relação ao não existente que, enquanto tal, não pode sustentar qualquer pretensão à existência.³⁹

Esta reflexão elaborada por Jonas traz à tona toda a questão pelagiana e quiçá recuperando o sentido positivo da intuição de Pelágio. Pelágio enfatiza a liberdade humana no seu agir. O novo imperativo ético elaborado por Jonas não se dirige ao comportamento do indivíduo privado, mas ao agir coletivo, sua destinação não é portanto, a esfera próxima das relações entre singulares, mas a do domínio da política pública. Jonas reivindica uma nova espécie de concordância, aquela entre os efeitos últimos do ato com a permanência de atividade humana autêntica no futuro. A totalização se faz, para Jonas, a partir da objetividade dos efeitos do agir coletivo, que, em sua realidade, afeta a humanidade como um todo.⁴⁰

A luta por um futuro melhor apóia-se consciente ou inconscientemente numa apreciação do ser humano como indivíduo, como uma personalidade espiritual que é em si, um absoluto. Com efeito, por que deveria o indivíduo do porvir, se esse viesse a ser tão insignificante quanto o ser humano de agora? O comunista que se sacrifica livremente e sem reserva pelas gerações futuras está afirmando que sua pessoa e as que virão no futuro tem um valor absoluto, quer o reconheça quer não em sua concepção ideológica. Afirmar o valor absoluto de outrem é afirmar o seu próprio. Não necessariamente, no plano de sua existência biológica, mas no da personalidade livre e espiritual do ser humano, onde se afirma essa decisão de dar-se e sacrificar-se. Considerar o futuro não apenas como um período que se instala automaticamente, mas como uma conquista baseada no sacrifício é afirmar de maneira implícita aquilo que o cristianismo proclama expressamente: que o futuro da pessoa humana espiritual não está apenas nesse porvir que surgirá numa época vindoura que ainda não chegou, mas que esse futuro é a eternidade, a qual se manifesta como fruto da ação espiritual do ser humano.⁴¹

³⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 48-49.

⁴⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 48-49.

⁴¹ RAHNER. *O homem e a graça*, p. 220-221.

A raiz última do erro pelagiano não está em defender a liberdade, mas em conceber uma liberdade não relacional. A liberdade pelagiana parece planificar toda e qualquer circunstância, de todo condicionamento, de toda a história e toda a rede de relações humanas, absolutamente intocada por elas.

O grande erro pelagiano se reduz a isto: a liberdade humana não necessita ser libertada; está já liberta. A doutrina católica afirma que a liberdade humana necessita ser libertada e que é graça de Deus o que a liberta. De acordo com isto, se entende que o pelagianismo não podia falar da fecundidade da graça, porque não necessita dela: basta-lhe a fecundidade da natureza. O pelagianismo tão pouco poderia falar de uma “justificação pela fé”, no sentido da oferta amorosa de Deus, porque não crê ao ser humano nessa situação de miséria em que necessita, sobretudo, ser amado tal como é. O ser humano pelagiano não necessita disso: merece por ser o que é.⁴²

Deste modo o fator decisivo nos processos de libertação é sempre a liberdade realmente livre com relação aos meios da libertação. E a revelação cristã nos diz exatamente que esta libertação de nossa liberdade nos é dada gratuitamente na encarnação, vida, morte e ressurreição de Cristo; enquanto ação de Deus em nós leva-nos a amá-lo sobre todas as coisas, de todo o coração, ela nos permite relativizar e tomar distância dos meios de libertação, bem como escapar da inclinação egoísta de utilizá-los para si. As condições injustas de vida são consequências da liberdade do ser humano, são frutos do pecado; logo a libertação do ser humano todo implica não só na mudança das estruturas sócio-político-econômicas (nas quais está “situada” a liberdade humana), como também na conversão do coração (libertação da liberdade humana).⁴³

Se de fato isto é assim, haveria que concluir que o pecado tem uma dose de interiorização que o convertem em uma espécie de segunda natureza da humanidade. Isto é mais difícil reconhecer: o pecado original seria, pois, a última fase do desmascaramento do pecado. Pode-se ainda acrescentar, que esse pecado original não é só a “situação”, sendo a configuração interna que deixa a humanidade em má situação. Isso para Jonas é a incerteza instalada, o reconhecimento do desconhecimento como contraface do dever de saber. Este desequilíbrio implica a necessidade de se conceder em situações de incerteza, a

⁴² FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 552-554.

⁴³ MIRANDA. *Libertados para a práxis da justiça*, p. 97.

possibilidade do temor (heurística do temor)⁴⁴ enquanto prática negativa da liberdade ou a liberdade não libertada.

4.1.2.

O princípio responsabilidade como a práxis do amor – o nome de “graça”

Atualmente a humanidade vive sob o poder tecnológico. A natureza nova do agir humano exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional à amplitude do poder humano. Vale mencionar outro aspecto e também justificativa da nova ética da responsabilidade requerida pelo futuro distante assim expressa por Jonas:

a dúvida quanto a capacidade do governo representativo em dar conta das novas exigências, segundo os seus princípios e procedimentos normais. Pois esses princípios e procedimentos permitem que sejam ouvidos apenas os interesses atuais, que fazem valer a sua importância e exigem ser levados em consideração.⁴⁵

Isso recoloca em toda a sua agudeza a velha questão do poder dos sábios ou da força destas ideias no corpo político, quando essas não se ligam a interesses egoístas. Daí surge a questão: Que força deve representar o futuro no presente? Antes de se perguntar sobre que poderes representariam ou influenciariam o futuro, deve-se perguntar sobre qual perspectiva ou qual conhecimento valorativo deve representar o futuro no presente.

As biotecnologias ao mesmo tempo em que abrem perspectivas de melhoria da vida humana, também podem trazer efeitos nefastos para a vida humana. Técnicas que tinham por objetivo principal a melhoria da saúde do ser humano produziram, no exercício da medicina e nas possibilidades que abriram para manipulações, uma gama de intervenções que em vez de serem curativas tornaram-se fonte de patologias. A inquietação provocada pela aplicação de

⁴⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 41.

⁴⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 64.

técnicas com consequências contraditórias fez com que se procurasse um equacionamento ético que servisse na regulação dessas novas relações sociais.⁴⁶

Desta maneira, a gratidão, a piedade e o temor são de fato como ingredientes de uma ética que deve proteger o futuro na tempestade tecnológica e que não poderá fazê-lo sem o passado. Em que pese toda a sua proveniência física, encontra-se um estado de coisas metafísico, um absoluto que, como bem fiduciário do valor mais alto e vulnerável, impõe ao ser humano o mais alto dever de conservá-lo. A acusação de “pessimismo” contra os partidários da “profecia da desgraça” pode ser refutada com o argumento de que maior é o pessimismo daqueles que julgam o existente tão ruim ou sem valor a ponto de assumir todo o risco possível para tentar obter a qualquer custo, melhora potencial.⁴⁷

Este projeto de filiação e fraternidade tem conotações de cuidado e responsabilidade. Aquilo que se tem de exigir do princípio humano não pode ser obtido pela ideia tradicional de direitos e deveres, segundo a qual o dever de qualquer ser humano é a imagem refletida do dever alheio, que por seu turno é visto como imagem e semelhança de qualquer ser humano enquanto dever, de modo que, uma vez estabelecidos certos direitos do outro, também se estabelece o dever de respeitá-los e, se possível promovê-los. Assim expressa Jonas:

Toda vida reivindica vida, e isso talvez seja um direito a ser respeitado. Aquilo que não existe não faz reivindicações, e nem por isso pode ter seus direitos lesados. [...] Acima de tudo, ele não tem o direito de existir de modo geral, antes de existir de fato. A reivindicação da existência só se inicia com o existir. [...] Aqui se encontra o arquétipo de todo agir responsável, que por sorte não necessita deduzir qualquer princípio, mas que a natureza plantou solidamente em nós. [...] O dever do cuidado com o filho que geramos e aí esta pode justificar-se, mesmo sem o concurso do sentimento, com a responsabilidade de nossa autoria de sua existência e com o direito que agora pertence a essa existência.⁴⁸

Zelar pela vida é o dever básico para com o futuro da humanidade, a partir do qual se pode deduzir todos os demais deveres para com os seres humanos futuros. Esses deveres podem então ser subordinados à ética da solidariedade, da simpatia, da equidade, de modo que, ao transpor os desejos e medos, alegrias e tristezas humanas, se conferem a esses humanos do futuro, numa espécie de

⁴⁶ BARRETO, Vicente de Paulo. Bioética, Responsabilidade e Sociedade Tecnocientífica. In: MARTINS-COSTA, Judith; MÖLLER, Letícia Ludwig. (org.). *Bioética e responsabilidade*. Rio de Janeiro: GEN; Companhia Editora Forense, 2009, p. 17.

⁴⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 80-81.

⁴⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 98-90.

simultaneidade fictícia, o direito que essa ética também concede aos contemporâneos e que a humanidade é obrigada a seguir, e cuja observância antecipada transforma-se aqui numa responsabilidade particular da humanidade, por causa da causalidade inteiramente unilateral do papel humano como autor da sua condição.⁴⁹ Assim, confirma-se a afirmação de Jonas:

Trata-se ainda, portanto, como já foi dito, de um dever que corresponde a um direito “existente” no lado oposto, isto é, tido antecipadamente como existente: o direito desses homens futuros de existirem de um modo que consideramos valioso. Mas esse dever depende do dever, menciona antes, de se garantir a existência de futuros sujeitos de direitos. Esse dever não corresponde a nenhum direito; porém, ele nos concede, entre outras coisas e antes de tudo, o direito de trazer ao mundo seres como nós, sem que estes nos tenham solicitado isso.⁵⁰

Esse é o primeiro dever para com o modo de ser dos descendentes, que só pode ser deduzido do dever de fazê-los existir. Desse dever básico, decorrem também outros deveres para com eles, como por exemplo, o dever para com as suas possibilidades de felicidade.

O princípio da responsabilidade remete esta humanidade a preocupar, a importar com os seres humanos do futuro. Isso indica, que não se pode poupar da ousada incursão na ontologia. Já se pôde perceber que a fé religiosa possui aqui respostas que a filosofia ainda tem de buscar, com perspectivas incertas de sucesso. A fé pode fornecer fundamentos à ética, mas ela própria não está disponível ali, e não pode apelar ao ausente ou ao desacreditado mesmo com o mais forte argumento de necessidade. Por outro lado, a metafísica, desde sempre foi uma questão da razão, e esta pode ser acionada sob a instigação do desafio.⁵¹

Ao afirmar o caráter decisivo, livre e individual que assimila cada pessoa humana, demonstra possuir um conceito diferente das ideologias e utopias terrenas, e que supera o de uma simples sucessão linear de momentos orientados para um futuro que ainda não foi alcançado. Supera esse conceito, dando a essas ideologias a única base verdadeira e válida. Supera-o ainda, por abrir ao ser humano um futuro “supra-terreno” e “supra-histórico”, que escapa ao perene escoar do tempo. Esse futuro é a vida eterna, que amadurece e germina no tempo, é o único futuro que verdadeiramente já começou – agora mesmo, e sempre agora

⁴⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 93.

⁵⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 93.

⁵¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 96-97.

– na livre e decisiva opção da fé e do amor.⁵² Isso também poderia se chamar de graça.

O que deve ser comentado é que a essa renovação do humano, na linguagem cristã se chamou graça. Ao chamá-la dessa maneira, se diz algo decisivo sobre o ser humano.⁵³

Por que se chamou graça a essa renovação do humano? Por um lado, graça tem a ver com o gratuito e com a gratuidade. Por outro lado, tem a ver com o grato e com o gracioso.

Do hebreu *Hen*⁵⁴, a graça quer dizer que o ser humano tem realmente uma amabilidade, que essa amabilidade é um presente e não permite mais que o agradecimento, mas que pode converter a vida num ato de sorrir. Graça é inverter a lógica de seus significados profanos: agora não a amabilidade de uma coisa que atrai o favor ou o dom, mas, o favor de Deus o que se volta amável ao ser humano. Outra vez é campo das relações humanas o que pode oferecer alguma analogia válida para entender esta beleza inenarrável de Deus para com o ser humano.⁵⁵

A vida humana torna-se possível na medida em que cada indivíduo possa ser considerado responsável moralmente por atos praticados, que tenham repercussões em suas relações sociais. Esses atos são considerados morais porque expressam a manifestação da vontade autônoma do indivíduo e permitem a atribuição de responsabilidade moral a cada um. A responsabilidade resulta, assim, da aplicação de critérios racionais sobre o que é o “certo” ou o “errado” em face de atos praticados pelos indivíduos.⁵⁶

Antes se dizia que o dom de Deus é Deus mesmo, agora acaba de se explicar que o nome de graça alude à qualidade do ser humano. Desta forma a teologia da graça não deve evitar, mas, bem atender expressamente a esta bipolaridade, que ficou insinuada no binômio constituído pela “criaturidade” e “imagem de Deus”, e que agora se radicaliza. Essa extensão do problema cristológico é obrigatória fazê-la, a partir do que se revelou em Jesus Cristo. A pergunta central da cristologia para a razão humana havia sido esta: Como pode

⁵² RAHNER. *O homem e a graça*, p. 222.

⁵³ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 432.

⁵⁴ LADARIA, Luis F. *Antropologia Teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1983, p. 270-277.

⁵⁵ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 432-434.

⁵⁶ BARRETO. *Bioética, Responsabilidade e Sociedade Tecnocientífica*, p. 2.

Deus e o homem, o Divino e o humano, ser pensados e afirmados simultaneamente?⁵⁷

Da mesma forma que a cristologia, também a antropologia teológica deverá traçar um esquema formal que seja válido como solução no estudo da pessoa de Cristo: não um “centro” feito de recortes, sendo a afirmação total de Deus e do ser humano no marco seguinte: afirmar Deus só no ser humano, e afirmar o ser humano só e a partir de Deus. Em termos antropológicos, o ser humano só será livre, se afirmar em Deus, não tirando-lhe a liberdade.⁵⁸

O cristianismo incorporou o termo jurídico em universo conceitual mais amplo. Estabeleceu-se, então, o vínculo da categoria jurídica de responsabilidade com a moral do cristianismo.⁵⁹ Procurou-se justificar teologicamente essa relação, partindo-se da aceitação de que existia uma prioridade hierárquica da lei divina no sistema normativo da sociedade humana. A lei divina legitimaria a lei humana e traria consigo sanções que estabeleceriam os critérios básicos para o julgamento das ações individuais.

A originalidade do cristianismo consistiu em considerar, em primeiro lugar, a responsabilidade como o elo entre um único indivíduo e o Criador, numa relação bilateral em que a pessoa tinha uma posição dependente e subordinada; em segundo lugar, o cristianismo estabeleceu critérios para considerar alguém responsável por atos a serem definidos em função da intenção subjetiva desse indivíduo em sua relação de consciência com Deus.⁶⁰

A graça nasce sempre na história e tem forma de história. Mas esta afirmação não é fácil de aceitar. Poderia-se dizer inclusive, que constitui a cruz de toda a doutrina sobre a graça, ao menos em boa parte. Assim como na cristologia, uma teoria unilateral da divinização leva a diversas formas de monofisismo⁶¹,

⁵⁷ FAUS, José Ignacio González. *La humanidad nueva: ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, 1984, p. 354-355.

⁵⁸ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 440.

⁵⁹ VILLEY, Michel. “Esquisse historique sur le mot responsable”. In: *Archives de Philosophie Du Droit*, 1977, tome 22.

⁶⁰ BARRETO. Bioética, Responsabilidade e Sociedade Tecnocientífica, p. 4

⁶¹ O termo “monofisismo” (de *monos*, “único”, e *phusis*, “natureza”) designa a posição dos que atribuem a Cristo “uma única natureza”. Mas é importante distinguir pelo menos dois tipos de monofisismo. Um, que foi sobretudo representado pelo monge Eutíquio, implica certa assimilação entre a natureza humana e a natureza divina de Cristo, de sorte que o divino absorve o humano em lugar de lhe deixar sua consciência específica. O outro, embora oposto à linguagem “difisita” de Calcedônia (isto é, à linguagem das “duas naturezas”), reconhece à humanidade de Cristo todas as características próprias de uma natureza humana. O primeiro é contrário à ortodoxia cristã, o segundo não é. É preciso, portanto, operar um discernimento entre as posições que foram outrora

assim na antropologia pode levar, ou se assomar a diversas formas de panteísmo⁶² que negam a consistência da criaturidade, fazendo-se absorver pelo divino. A criatura se descobre e se experimenta autônoma por se sentir criada. Por sua vez, a inclinação monofisita-panteísta, leva fatalmente ao descuido da história. Este descuido da história leva a um desvalorizar perigoso de todas as mediações humanas.⁶³

A graça tem lugar no meio deste ser humano e deste mundo como também, no meio desta história marcada de impactos; não transportando a uma espécie de oásis, onde já não tenha vigência o escrito anterior sobre o pecado. O mundo não se divide em pecado e graça, como se fossem duas geografias distintas e irreconciliáveis. Enfim, cada ser humano, cada situação, é por sua vez graça que punha por nascer no pecado e pecado que punha por asfixiar a graça.⁶⁴

Por isso um dos primeiros efeitos da ação renovadora de Deus sobre o ser humano é o de crer na graça. Essa fé na graça, tão pouco é a afirmação de algum capital ou riqueza anexa a condição humana que só Deus mede e só Deus é capaz de valorar. Assim se apresenta muitas vezes o “estado de graça”. A graça é discreta, mas isso não significa que a graça seja anexa a esta história carnal, sendo que também ela é lenta, como lenta, é a história olhada desde os ritmos da própria consciência; também ela busca sua hora oportuna; também ela tem sua história, que é a história de um trabalho lento, de uma relação paciente, na opacidade e a resistência desta história marcada por impactos.

conectadas ao monofisismo, e esse discernimento se realiza hoje no quadro do diálogo entre as Igrejas calcedonianas e as Igrejas monofisitas. FÉDOU, Michel. Monofisismo. In: LACOSTE. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1183.

⁶² *Pantheist*, forjado por Jonh Toland (*Socinianism truly stated*, 1705), reúne dois termos gregos: *pan* (tudo) e *theos* (deus); o substantivo *pantheism* se difundiu rapidamente. Fonte de muita confusão, logo se cria o hábito de aplicar retrospectivamente o termo a doutrinas metafísicas ou teológicas anteriores, e de considerar o panteísmo, tal como antes o deísmo, como um ateísmo disfarçado. Assim chama-se de panteísmo toda doutrina metafísica ou religiosa que, negando a ideia de um deus criador e transcendente, identifica Deus e o mundo, quer o mundo apareça como uma emanção de Deus (sobre um modelo neoplatônico), até mesmo como o corpo de que Deus seria a alma, quer Deus seja considerado como princípio e totalidade unificada de tudo o que é. Panteísmo quer dizer ao mesmo tempo que tudo é Deus e que é o tudo que é Deus. A doutrina, todavia, não tem o mesmo sentido conforme seja Deus o identificado ao todo ou à natureza, ou então a totalidade dos entes seja relacionada a Deus, no qual todas as coisas conforme a palavra de Paulo (At 17,28), são ditas ter “a vida, o movimento e o ser”. O pressuposto ontológico fundamental é a univocidade do ser. O panteísmo leva a termo a ideia de uma unidade substancial de todas as coisas por meio de uma tese monista (até mesmo de unicidade da substância) que implica a imanência de Deus a tudo o que é, espíritos como corpos. LAGRÉE, Jacqueline. Panteísmo. In: LACOSTE. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1334.

⁶³ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 443.

⁶⁴ FAUS. *La humanidad nueva: ensayo de cristología*, p. 423-426 e 472-473.

O cristianismo supera todas as outras ideologias do futuro, de maneira completamente diversa pela sua doutrina da encarnação do Verbo eterno de Deus e pela salvação universal que ela trouxe ao mundo. Não deixa de ser impressionante o fato de considerar as afirmações daqueles que acreditam na grandeza do futuro terreno e o apresentam como ditoso paraíso, como triunfo do ser humano sobre a natureza, por ele submetida aos seus próprios fins, verifica-se que essas afirmações são extraordinariamente pálidas e inconsistentes. Assim, o “homem novo” parecer-se-á desesperadamente com o antigo. O cristianismo proclama que o ser humano tem a capacidade de encontrar imediatamente o Infinito e o Absoluto. Esse Infinito, esse Absoluto, não é a soma de uma série de progressos, cada um com caráter finito, mas ultrapassa tudo quanto se possa conceber de finito, pois o ser humano está em relação com o próprio Deus. Esse mistério inefável que denominamos – Deus – não é o horizonte sempre longínquo de nossas experiências transcendentais e da vivência de nossa finitude; é o próprio Infinito fazendo irrupção no coração do ser humano que, sendo finito, pode pela graça entrar em contato com o indizível Infinito, com a Realidade absoluta e sem limites, com a Luz inacessível, que é a Vida da eterna Bem-aventurança – e que havemos de contemplar face a face. O Infinito de Deus já começou a tomar em sua vida eterna a finitude do mundo espiritual e pessoal dos seres humanos.⁶⁵

Não resta dúvida para Jonas que o arquétipo de toda responsabilidade é aquela do ser humano pelo ser humano. Esse primado da afinidade sujeito-objeto na relação de responsabilidade baseia-se incontestavelmente na natureza das coisas. Há de convir, que a reciprocidade está sempre presente, na medida em que, vivendo entre seres humanos, o ser humano é responsável por alguém e também se torna responsabilidade de outros. 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

⁶⁵ RAHNER. *O homem e a graça*, p. 223-224.

existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade”.⁶⁶

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 mesquinharia 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, significa precisamente o dever de existir. A primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade.⁶⁷

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”.⁶⁸

O cristianismo ensina que o mundo segue o seu curso pelos tortuosos caminhos terrenos de sua história finita, sempre sujeito à mudança, substituindo um resultado finito apenas por outro igualmente finito, embora esse possa ser superior ao precedente. Daí decorre que o ser humano se veja sempre, espiritualmente, diante de uma promessa e de uma decepção, constatando sua finitude e sofrendo com isso. Nesse mundo assim constituído, eis que Deus irrompe, abrindo-lhe uma saída para a sua vida infinita. Para o cristianismo, a criação é o aparecimento de uma realidade finita, à qual o Infinito se dá prodigamente – por Amor – pela graça.⁶⁹

⁶⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 176.

⁶⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 176-177.

⁶⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 177.

⁶⁹ RAHNER. *O homem e a graça*, p. 224.

Esta realidade finita onde se manifesta o Infinito é um dom de Deus onde possibilita o exercício da liberdade humana. Segundo França Miranda, a salvação humana é um dom de Deus, gratuito e imerecido, que liberta a nossa liberdade profunda do egoísmo onde se encontrava irremediavelmente presa. Mas, em que consiste esta liberdade cristã, dom de Deus e resposta do ser humano?

Segundo França Miranda, é a eternização do próprio ser humano, enquanto resultado de suas ações livres no tempo, ou seja, cada um semeia no tempo o que irá colher no futuro, na eternidade: uma vida orientada para o egoísmo ou para Deus⁷⁰ no compromisso transhistórico para com a vida humana e extra-humana.

Desta maneira, Jonas vai desenvolvendo “O princípio responsabilidade” retomando o arquétipo original e intemporal da responsabilidade, aquela dos pais em relação aos filhos. Ela é arquetípica não apenas do ponto de vista “epistemológico”, por sua evidência imediata. O conceito de responsabilidade implica um “dever” – um “dever ser” de algo, e, em seguida, 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.⁷¹ 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 recém-nascido ainda não é capaz de pedir; além disso, nenhum pedido, por mais comovente que seja, obriga a algo. Aqui não se trata de compaixão, misericórdia ou qualquer outro sentimento que surja da parte de quem cuida e às vezes nem de amor. Jonas defende a tese de que a simples existência de um Ser ôntico contém intrinsecamente, e de forma evidente, um dever para outros, assim o fazendo mesmo que a natureza não venha em socorro desse dever por meio dos seus instintos e sentimentos poderosos, coisa da qual, na maioria das vezes, ela se encarrega sozinha.⁷² Pode-se perceber que a distinção está na relação singular entre posse e não-posse da existência, distinção própria somente da nova vida que

⁷⁰ MIRANDA. *Libertados para a práxis da justiça*, p. 99.

⁷¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 219.

⁷² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 220.

se inicia, que exige que sua causa continue com aquilo que ela começou, constituindo-se nisso, exatamente, o conteúdo da responsabilidade.⁷³

O amor é para o ser humano a realização total do seu ser. No dom de si ao outro o ser humano encontra a sua própria realização; este dom, que é a liberdade profunda atuada para Deus, está fora do alcance do ser humano pecador, que tem sua liberdade fixada em si mesmo. Não há dúvidas que a expressão do amor se dará nos diversos atos livres – responsabilidade. Os atos livres de responsabilidade podem constituir um processo que desemboca no amor; depois de feita a decisão prévia fundamental pela liberdade profunda são tais atos contudo a expressão e a prova da autenticidade do amor livre e responsável. Este deve objetivar nos atos livres bons, manifestando-se e mediatizando-se para si mesmo. Daí que o amor a Deus autêntico, à vida e à vida extra-humana nasce, vive, cresce, se autotestemunha a partir de atos concretos, que podem ser atos de outras virtudes, as quais devem sua existência ao estímulo superior do amor.⁷⁴

A pessoa que nunca teve amor, e que por isso foi se constituindo agressiva, egoísta, desconfiada e dura, quando se encontra diante da oferta de um carinho nobre, luta contra ele e tende a rechaçá-lo. E atua assim, tanto porque não pode acabar de crescê-lo, porque defende todo seu modo de ser e se nega a aceitar que seu valor pode não estar nela mesma e em sua desesperada defesa de si, sendo no amor que recebe. Por ele lutará desesperadamente até acabar aceitando ou rechaçando esse amor. Mas, se o aceita, compreenderá que todo o seu anterior modo de ser está chamado a desaparecer e mudar. É verdade que a aplicação da relação inter-humana à graça de Deus só pode ser uma analogia, porque Deus, nas fontes cristãs, é definido como o amor substancial: se Deus é Amor, a oferta de seu amor será, portanto, a presença do eu ser. Do ser humano, em mudança, só se pode dizer que “tem” amor, mas não o que é. Daí resulta que a presença do Espírito na humanidade não é uma presença tranquila: não só é uma chamada, sendo uma chamada que é vivida como uma ameaça e que provoca um lento processo de luta contra si. Se “o amor de Deus se derramou em nossos corações” (Rom 5,5), segue-se daí que a vida de todo o ser humano é uma luta anônima ou com nome próprio, com – e contra – esse Amor de Deus. Se segue também que a fé, neste caso, é uma morte de si mesmo ou, - por retomar o léxico paulino – ao

⁷³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 221.

⁷⁴ MIRANDA. *Libertados para a práxis da justiça*, p. 100.

“homem velho” que um era e no que unicamente conheceu como homem. Por isso mesmo, é uma verdadeira libertação do ser humano.⁷⁵

Convém novamente mencionar o que já se refletiu sobre a responsabilidade, como a experiência da graça que liberta. Toda a libertação conduz a uma atitude de responsabilidade. Para Jonas o recém-nascido reclama para si, o seu caráter incomparável, a responsabilidade aguda, unívoca e irrecusável.

O recém-nascido reúne em si a força do que já existente, que se auto-reconhece, e a queixosa impotência do “não ser ainda”; o incondicional fim em si de todos os viventes e o “ainda não ter de se tornar” das suas próprias capacidades, para garantir aquele fim. [...] Na insuficiência radical do recém-nascido está previsto ontologicamente que seus pais o protejam contra sua queda no nada e que se encarreguem de seu devir futuro. [...] Assim, o imanente dever ser do bebê, proclamado a todo momento por sua suave respiração, torna-se o dever fazer transitivo de outros, graças aos quais a reivindicação assim proclamada é permanentemente reconhecida, permitindo a progressiva realização da promessa teleológica que se fez a ele. Eles precisam fazê-lo de forma continuada, de modo que a respiração continue, renovando-se constantemente a reivindicação, até que a realização completa da promessa imanente-teleológica de uma auto-suficiência definitiva os liberte de tal função.⁷⁶

Segundo Jonas, seu poder sobre o objeto de responsabilidade consiste não só no fazer, mas também na omissão, que poderia lhe ser fatal. Eles são inteiramente responsáveis, e tal responsabilidade é muito maior do que o dever comum aos seres humanos diante do sofrimento de seus semelhantes, cujo fundamento é algo diferente da responsabilidade. A responsabilidade, no sentido mais original e forte da palavra, decorre do fato de serem os autores do Ser; além dos genitores, participam dessa autoria todos aqueles que consentem na lógica procriadora em caso próprio, ou seja, que se permitem viver, mas permitir que uma criança morra de fome constitui o pior pecado contra a primeira e mais fundamental de todas as responsabilidades que possam existir para o ser humano como tal.⁷⁷

Para Jonas, a responsabilidade vale exatamente para esta criança, em sua singularidade absolutamente contingente, o único caso em que o “objeto” nada

⁷⁵ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 511.

⁷⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 224.

⁷⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 223-224.

tem a ver com um julgamento sobre o seu valor, nada tem a ver com uma comparação ou um contrato. Assim:

... o “dever” que se manifesta no bebê possui evidência incontestável, concretude e urgência. Coincidem aqui a facticidade máxima do Ser como tal, o direito máximo à existência e a fragilidade máxima do Ser. Aí se mostra de forma exemplar que o lócus da responsabilidade é o Ser mergulhado no devir, abandonado à transitoriedade e ameaçado de destruição. [...] No caso de uma vulnerabilidade constante e crítica, como esse do qual estamos tratando, a responsabilidade se transforma em um continuum de tais instantes.⁷⁸

O início de toda ação da graça está fora do Eu, fora de mim, é outro. Dito com as palavras de Paulo: Deus nos amou quando todavia éramos pecadores. Quer dizer, sem acrescentar: “quando estávamos preparando para deixar de sê-lo”. Na história da teologia apareceu às vezes que a única maneira de salvar a responsabilidade do ser humano era dar-lhe ao menos um pequeno espaço, onde ele só, e à sós, assuma a decisão de começar algum caminho de retorno. Uma vez dado este passo, o ser humano já não teria que agradecer; mas esse passo teria que dar.

O afã por salvar a responsabilidade humana sempre será legítimo. Não é o que há de erro no semi-pelagianismo,⁷⁹ mas o empenho por levar a cabo esse afã mediante um “repartir de responsabilidades”; quer dizer: essa suposta distinção entre dois momentos temporais e qualitativamente distintos na ação humana: um no que já não haveria mais que receber e agradecer; e outro anterior onde não há mais que responsabilidade e iniciativa.⁸⁰

⁷⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 225.

⁷⁹ Após 418, a controvérsia Pelagiana toma uma orientação diferente. Enquanto Agostinho prossegue a polémica com Juliano de Eclano, os teólogos monásticos de Adrumeta e da Provença (João Cassiano, Fausto de Riez, Vicente de Lérins) elaboram uma teologia que dá à liberdade um lugar maior que o atribuído por Agostinho, mas que não trai uma influência de Pelágio. Agostinho lhes responde de maneira serena no *De gratia et libero arbitrio*, no *De corruptione et gratia*, no *De praedestinatione sanctorum* e no *De dono perseverantia*. A polémica conduz incontestavelmente Agostinho a endurecer sua doutrina da graça e do livre-arbítrio. Após o que foi um dos principais debates teológicos do séc. V, caberá aos discípulos de Agostinho, entre os quais Próspero de Aquitânia foi o mais influente, propor uma versão do agostinismo que foi sancionada pela Igreja do Ocidente no concílio de Orange de 529. Nesse contexto, e na pessoa de Celéstio, o pelagianismo fora condenado como herético pelo concílio de Éfeso. Mas a polémica não teve nenhum papel na história doutrinal do Oriente cristão, e os refinamentos teológicos que ela suscitou nunca foram recebidos numa teologia grega, o que nos leva a pensar, que talvez, ela jamais precisou recebê-los. VANNIER, Marie-Anne. Pelagianismo. In: LACOSTE. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1377.

⁸⁰ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 523.

O amor é simplesmente, a “forma” da fé. Ou com outras palavras: a fé se estrutura como amor, porque a acolhida do Dom da filiação abre a tarefa da construção da fraternidade. Não há outro modo de amar o Pai, a não ser amando os seus filhos que o Pai ama melhor que ninguém. Irmão e filho, podem ir se reestruturando interiormente como irmão e como filho. Nesse instinto interior que leva o ser humano a estruturar-se como filho e como irmão, e que pode dar a ilusão de apostar por essa nova possibilidade que parece oferecer o Amor, o ser humano reconhecerá sempre, a voz mais profunda de si mesmo e uma voz que não vem dele, mas que chega muito além de onde poderia chegar: *interior intimo meo* e *superior summo meo*. Vê-se que se tem falado de uma relação amorosa aceita, de um instinto interior e de um coração novo. Com isso, enumerou o que a tradição teológica chamará de virtudes teológicas: a fé, a esperança e o amor. Assim pois, a “fé que justifica” é uma fé “informada pela caridade”, segundo a antiga linguagem teológica que se pode traduzir por “fé estruturada como amor”. A fé só, poderá se estruturar como amor quando, como atitude crente, seja irmã gêmea da esperança, quando seja uma fé que, porque crê, sabe esperar.

Na medida em que o ser humano vai se deixando configurar por esse movimento interior, irá nascer nele um “coração novo”, uma opção fundamental de resposta a sua vocação de filho e irmão, que se converterá em ativa; de tal maneira que seus atos serão livres, porque nascerão de dentro.⁸¹

Fé, esperança e amor não são três virtudes arbitrariamente eleitas, e a tradição foi inegavelmente profunda quando afirmou que nelas estava a “santidade” do ser humano. São simplesmente a concreção que recebe a regeneração do espírito humano pela presença do Espírito de Deus nele. Estão entre si tão enlaçadas como as faculdades humanas. Que essa regeneração não é uma mera superestrutura nominal, sendo uma verdadeira transformação da pessoa, permitem observar as virtualidades unificadoras e integradoras do psiquismo que tem essa fé que se estrutura como amor. Pois em si mesmo,

o homem é um conjunto de tendências contraditórias; uma multiplicidade espiritual no interior de um único sujeito; uma desordem profunda, sendo que, em suas orientações contrárias, está trabalhando por um desejo de unidade. Se o homem pode tentar unificar-se, ao menos parcialmente, pelas falsas virtudes que declarava

⁸¹ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 565.

Agostinho, sabe também que a verdadeira unificação é a que criará a renúncia ao egoísmo. Ao saber isto, e desejá-lo, é já uma graça de Deus.⁸²

Fé, esperança e caridade se definem como “hábitos” e, portanto, como uma perfeição das potências do ser humano. Há nesta linguagem uma intenção válida, que é precisamente o expressar o dom do Espírito na humanidade como a facilidade para o Bem ou a “liberdade para amar”: essa facilidade para o que antes resultava duro, e que só acompanha a experiência do amor também em seus níveis humanos. Mas, há também o perigo de definir a obra da graça só em termos de meta ou ponto de chegada, e não como um lento processo de “reabilitação” de “convalescência” ou recuperação do ser humano. A obra do Espírito não é “infundir” mecanicamente um hábito, sendo fazer nascer todo o lento fazer acostumar.⁸³ A reestruturação do ser humano pelo Amor é interior ao ser humano, mas é uma história interminável, porque o amor, em todo o ser humano, é um processo sempre não concluído e sempre por recomeçar. A experiência do amor humano permite compreender a verdade deste empenho.

Deus capacita a liberdade humana para o amor. Portanto, ele só pode ser “atingido”, experimentado, no amor realizando-se concretamente; e como o amor só se dá entre pessoas, é aí que Deus se faz presente. Este amor fraterno, amor de pais, pode constituir a atitude fundamental do que ama e neste caso ele diz a totalidade do ser humano em doação – responsabilidade, identificando-se com a sua orientação profunda de vida. É só aí que o ser humano tem a experiência do que seja amor, confiança total no outro e aceitação do risco, só aí tem o ser humano uma experiência de Deus, enquanto está respondendo à sua oferta salvífica, enquanto experimenta responsavelmente a ação do Espírito que o capacita para esta resposta. Nesta experiência mais primordial do amor responsável entre irmãos que o amor de Deus está tematicamente fundamentado. Só nela sabemos o que é amor, o que é doação total e confiante ao mistério do outro; só nela sabemos quem é Deus, que nos ama e entrega-se a nós em seu Espírito; só nela sabemos se este amor de Deus é autêntico ou não passa de palavras vazias. O resultado que se pode chegar, mostra-nos que o Deus dos cristãos encontra-se menos em recintos sagrados do que no compromisso desinteressado do ser humano pelo seu semelhante e pela vida extra-humana. A

⁸² RONDET. *A Graça de Cristo*, p. 379.

⁸³ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 572.

salvação de Cristo é a nossa liberdade libertada na doação concreta do amor fraterno; de fato a graça só é realidade no ser humano quando aceita, e esta aceitação se dá no compromisso responsável com o próximo e com a vida extra-humana. Só no amor concreto triunfa a ação salvífica de Deus e simultaneamente liberta-se a liberdade humana quando exercida com responsabilidade.⁸⁴

Nesta perspectiva, Jonas é totalmente favorável a uma ética não-utópica da responsabilidade. Ao princípio esperança⁸⁵ contrapõem-se com o princípio responsabilidade, e não o princípio medo ou apocalíptico, o que pode transparecer para quem tem contato pela primeira vez com o pensamento de Jonas. Certamente, o medo pertence à responsabilidade, tanto quanto a esperança. Já que o medo tem uma imagem menos cativante, e mesmo uma certa má reputação psicológica e moral nos círculos bem pensantes, é preciso segundo Jonas, que se assuma a sua defesa, pois ele é hoje mais necessário do que o foi em outros tempos, quando, confiando-se no rumo correto das ações humanas, podia-se desprezá-lo como uma fraqueza própria dos medrosos.⁸⁶

Segundo Jonas, a esperança é uma condição de toda ação, pois ela supõe ser possível fazer algo e diz que vale a pena fazê-lo em uma determinada situação. Para um ser humano experimentado, pode tratar-se de algo mais do que esperança, ou seja, daquele que confia em si mesmo. Os seres humanos experientes sabem que um dia podem desejar não ter agido desta ou daquela forma. Para Jonas, o medo seria:

O medo que falo não se refere a esse tipo de incerteza, ou ele pode estar presente apenas como um efeito secundário. Com efeito, é uma das condições da ação responsável não se deixar deter por esse tipo de incerteza, assumindo-se, ao contrário, a responsabilidade pelo desconhecido, dado o caráter incerto da esperança; isso é o que chamamos de “coragem para assumir a responsabilidade”. O medo faz parte da responsabilidade, não é aquele que nos aconselha a não agir, mas aquele que nos convida a agir. Trata-se de um medo que tem a ver com o objeto da responsabilidade.⁸⁷

⁸⁴ MIRANDA. *Libertados para a práxis da justiça*, p. 101-102.

⁸⁵ Princípio da esperança (Ernest Bloch, 1885-1977): este princípio promulga um futuro de prazeres e de festa para o ser humano que ainda não o é ("Super-homem" de Nietzsche). Jonas caracteriza tal ser humano de "homínculo da futurologia tecnológico-social", pois, para o autor, o progresso dos desafios sempre acompanhará a humanidade (satisfação e insatisfação). JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 315-316.

⁸⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 351.

⁸⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p.351.

Sendo Deus uma experiência transcendente, sua ação será sempre mediatizada por realidades deste mundo: natureza, acontecimentos e sobretudo, seres humanos; refletindo mais precisamente devemos reconhecer que são os seres humanos os responsáveis pelos acontecimentos ou pelo nosso modo de vê-los ou de ver a natureza. É também isto que nos comprova a nossa experiência: crescem em liberdade, em doação, em amor, confiança, perdão, compromisso responsável, coragem pelo próximo e pela vida extra-humana por termos topados com seres humanos que a isto nos estimularam pelas suas palavras e vida, por termos feito experiência de contexto ou comunidades humanas que nos educaram e amadureceram no amor pelas atitudes responsáveis e livres.⁸⁸

A graça está atingindo o ser humano em todas as suas dimensões, mostrando-se solidária e responsável com ele na construção da história. Como a exigência da vida e da justiça lhe é inerente, pode-se concluir que o estado da graça só se dá onde se encontra uma vida comprometida com a vida, com a justiça, compromisso este que se concretizará das maneiras mais diversas conforme a consciência e a situação de cada ser humano.⁸⁹ Trata-se pois de uma teologia do presente – princípio da responsabilidade humana libertada.

Hans Jonas fala em nome da cautela e da responsabilidade como resultado do preço a pagar pelo sonho do progresso e do poder enquanto domínio. O princípio responsabilidade compreende o pensamento de Jonas como expressão de moderação. A responsabilidade dentro desse contexto para Jonas seria:

...o cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna “preocupação” quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade. Mas o medo está presente na questão original, com a qual podemos imaginar que se inicie qualquer responsabilidade ativa: o que pode acontecer a ele, se eu não assumir a responsabilidade por ele? Quanto mais obscura a resposta, maior se delinea a responsabilidade. Quanto mais no futuro longínquo situa-se aquilo que se teme, quanto mais distante do nosso bem-estar ou mal-estar, quanto menos familiar for o seu gênero, mais necessitam ser diligentemente mobilizadas a lucidez da imaginação e a sensibilidade dos sentidos.⁹⁰

A graça tende a conceber-se como um ponto definitivo de instalação, e nunca como um ponto de partida: se a perde e se a ganha de maneira mecânica, como a famosa “mancha” do exemplo tradicional. A graça é lenta, e pode atuar

⁸⁸ MIRANDA. *Libertados para a práxis da justiça*, p. 103.

⁸⁹ MIRANDA. *Libertados para a práxis da justiça*, p. 108-109.

⁹⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 352.

imperceptivelmente. Pode atuar assim, porque a graça tem muitos níveis de realidade, já que são muitos também os níveis da psicologia e da alma humana.

Por essa experiência do “justo e pecador” permite, entre outras coisas, compreender o perdão não como algo mecânico que acontece de uma só vez para sempre, mas como uma experiência do estar sendo perdoado. A experiência do estar sendo perdoado, capacita o ser humano a aproximar-se dos demais com uma atitude habitual de gratuidade. Nisto precisamente acreditará seu caráter de “obra da graça”, porque o Espírito de Deus, ao libertar o ser humano de si, o liberta na realidade para os demais.⁹¹

É necessário preservar a “imagem e semelhança”. Tem-se que novamente recuperar o respeito e o medo que projetou a humanidade nos descaminhos do poder. O paradoxo do momento atual, está na necessidade de recuperar esse respeito a partir do medo, e recuperar a visão positiva do que foi e do que é o ser humano a partir da representação negativa, recuando de horror diante do que ele poderia tornar-se, ao encarar fixamente essa possibilidade no futuro imaginado. Somente o respeito, na medida em que revela à humanidade um algo “sagrado”, que não deveria ser afetado em nenhuma hipótese, protegeria a humanidade de desonrar o presente em nome do futuro, de querer comprar este último ao preço do primeiro. Desta maneira expressará Jonas:

Da mesma maneira que a esperança, o medo tampouco deve nos levar a adiar o objetivo verdadeiro – a prosperidade do homem na sua humanidade íntegra – e entrementes arruinar tal objetivo, em virtude dos meios. Os meios que não respeitam os homens do seu próprio tempo fariam isso. Um patrimônio degradado degradaria igualmente os seus herdeiros. A proteção do patrimônio em sua exigência de permanecer semelhante ao que ele é, ou seja, protegê-lo da degradação, é tarefa de cada minuto; não permitir nenhuma interrupção nessa tarefa é a melhor garantia de sua duração; se ele não é uma garantia, pelo menos é o pressuposto da integridade futura da “imagem e semelhança”. Mas sua integridade não é nada mais do que a manifestação do seu apelo à humildade, cada vez maior e mais afinada por parte dos seus representantes, sempre bastante deficientes. Guardar intacto tal patrimônio contra os perigos do tempo e contra a própria ação dos homens não é um fim utópico, mas tampouco se trata de um fim tão humilde. Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem.⁹²

Neste mundo cujo futuro já iniciou: o mundo novo, cheio de tarefas, de objetivos e de riscos terrenos. Seria um grande mal entendido se, depreendesse

⁹¹ FAUS. *Proyecto de Hermano*, p. 592.

⁹² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 353.

que o cristão pode, de certo modo, retirar-se num ângulo morto da História universal e pertencer, social e historicamente, ao número daqueles seres humanos que existem em toda fase de desenvolvimento da História: seres humanos de ontem, que se apegam ao passado e não acompanham o momento atual – “saudosistas”, conservadores, lamentando o que ficou para trás. O cristão realiza real e integralmente o seu próprio cristianismo, quando vive despretensiosa e incondicionalmente no mundo de hoje e de amanhã, não apenas no de ontem. Não se quer dizer que o construtor de um novo futuro terreno já tenha alcançado com isso a vivência de seu cristianismo, e que a tenha manifestado. Mas um cristianismo total implica na convicção de que a fé e a moral cristãs devem exercer-se na matéria concreta da existência humana e não apenas num espaço à margem dela.⁹³

4.2.

Impasses

É inegável que os grandes projetos da tecnologia moderna são impacientes e atropelam os passos cautelosos da evolução natural e sensata das intervenções na natureza humana e extra-humana. É necessário, pois, um mandato de cautela que considere os prognósticos desfavoráveis que a tecnologia introduz. A história da evolução dos conhecimentos científicos comprova que a tecnologia, às vezes, coloca em marcha intervenções que ganham dinamismo próprio, superando o horizonte inicial do pesquisador, o que ensina com frequência, que a humanidade é livre para dar o primeiro passo, o segundo e os sucessivos convertem a humanidade em escravos.

É nessa perspectiva que Jonas reforça o dever de vigiar os primeiros passos das intervenções humanas na natureza, pois estes criam possibilidades catastróficas e bem fundamentadas, não considerando aqui as meras fantasias pessimistas. Por isso, considera necessário criar “alguma autoridade para analisar esses modelos”, pois a grave desfiguração da natureza humana ou extra-humana pressupõe que “nenhum ganho vale tal preço, nenhuma perspectiva de êxito justifica tal risco”.⁹⁴

⁹³ RAHNER. *O homem e a graça*, p. 228-229.

⁹⁴ SIQUEIRA. *Ética e tecnologia*, p. 116.

Jonas defende a tese de que essas novas dimensões das ações humanas exigem uma ética de previsão, de uma responsabilidade ajustada a esses novos desafios. Era uma ética tão nova quanto às circunstâncias a ser enfrentadas, quais sejam, as produzidas por intervenções do *homo faber* na idade da técnica. A própria natureza humana está incluída nos objetos da técnica. O ser humano toma em suas mãos sua própria evolução, buscando aperfeiçoá-la, e introduz mudanças em seu próprio desenho. Jonas se pergunta se o ser humano tem o direito de assim proceder e se está qualificado para o papel de criador. Segundo Siqueira, o próprio Jonas se interroga questionando: “Quem serão os escultores dessa nova imagem, segundo que modelos e sobre que base de conhecimento?”⁹⁵

Para tanto, esta parte detectará e desenvolverá os impasses na conjugação do imperativo tecnológico e as dimensões da responsabilidade. De que forma esta responsabilidade se dará pela natureza extra-humana. O ser humano, criador da técnica, pode se tornar objeto da tecnociência (criatura). O pensamento de Jonas aqui corresponderá em parte aos capítulos 1, 2, e 5 da sua obra.

4.2.1.

O imperativo tecnológico e as dimensões da responsabilidade

Quando Jonas formulou o seu imperativo de responsabilidade, estava pensando menos no perigo da pura e simples destruição física da humanidade do que em sua morte essencial, aquela que advém da desconstrução e da aleatória reconstrução tecnológica do ser humano e do meio ambiente.

Hoje, a tecnologia assumiu o caráter de um impulso incontrolado, com o *homo sapiens* inteiramente subjugado ao *homo faber*. A relação entre ciência e técnica passou a ser dominante e individual e o produto dessa união, a tecnociência, dotado de poderes titânicos. Edgar Morin faz notar que nesse cenário os cientistas perderam seus poderes oriundos de seus laboratórios, pois as decisões concentram-se nas mãos de dirigentes de empresas e das autoridades do Estado.⁹⁶

Há uma interação entre a pesquisa e o poder. O novo saber é depositado nos bancos de dados e usado de acordo com os meios e segundo as decisões dos

⁹⁵ SIQUEIRA. Ética e tecnociência, p. 120.

⁹⁶ MORIN, Edgar. *Para sair do século XX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

que detêm o poder. Há um verdadeiro desapossamento cognitivo, não só entre os cidadãos, mas também entre os cientistas, eles próprios hiperespecializados, sem o domínio de todo o saber produzido atualmente.⁹⁷

A pesquisa, por sua vez, 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 cega de saber, se projeta trôpega por um longo e escuro túnel. A partir do momento em que, de um lado, ocorreu o divórcio entre a subjetividade humana, reservada à filosofia, e a objetividade do saber, próprio da ciência, o conhecimento científico desenvolveu as tecnologias mais refinadas para conhecer todos os objetivos possíveis, mas se tornou completamente alheio à subjetividade humana. Ficou cego para a marcha da própria ciência, pois a ciência não pode se conhecer, não pode auto-analisar-se com os métodos de que dispõe hoje em dia.⁹⁸ É o que Morin denomina “ignorância da ecologia da ação”, ou seja, toda ação humana, a partir do momento em que é iniciada, escapa das mãos de seu iniciador, e entram em jogo as múltiplas interações próprias da sociedade, que a desviam de seu objetivo e às vezes lhe dão um destino oposto ao que era visado inicialmente.⁹⁹

Para que haja responsabilidade, é preciso existir um sujeito consciente. Ocorre que o imperativo tecnológico elimina a consciência, elimina o sujeito, elimina a liberdade em proveito de um determinismo. A hiperespecialização das ciências mutila e desloca a noção de ser humano.¹⁰⁰ A ideia de ser humano foi desintegrada. As subespecialidades da biologia eliminam a ideia de vida humana integral em benefício da concepção de moléculas, de genes, do DNA. Não mais se contempla a ideia do ser humano total nessa ciência do absurdo.¹⁰¹

A ciência cria novos modelos tecnológicos e a técnica cria novas linhas de objetivos científicos. A fronteira é tão tênue que não se pode identificar onde está o espírito da ciência e onde a ação da tecnologia. Ciência e tecnologia, alma e corpo do novo imperativo que comanda os passos das investigações básicas do

⁹⁷ MORIN, Edgar. *El método: la naturaleza de la naturaliza*, 3ª ed. Madrid: Cátedra, 1993.

⁹⁸ SIQUEIRA. Ética e tecnociência, p. 125.

⁹⁹ MORIN, Edgar, KERN, A. B. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995.

¹⁰⁰ SIQUEIRA. Ética e tecnociência, p.125.

¹⁰¹ MORIN, Edgar, *El método: La vida de La vida*. Madrid: Cátedra, 1983.

que se considera os tão necessários avanços do conhecimento. Sempre e em todo lugar, o aparato tecnológico está presente e tem peso decisivo.¹⁰²

A técnica se converte na essência do poder e passa a ser manifestação natural das verdades contidas na ciência. Se a ciência teórica podia ser chamada de pura e inocente, a tecnociência, ao ser intervencionista e modificadora do mundo, não o é. A práxis deve sempre ser passível de uma reflexão ética. Exatamente por isso, as questões éticas colocam-se hoje no plano das investigações chamadas básicas, pois o projeto de saber leva inevitavelmente ao fazer e ao poder. O questionamento ético, portanto, deve ocorrer em todos os instantes e em todas as etapas da produção do conhecimento científico.¹⁰³

A pergunta que Jonas formula é: O que poderia satisfazer mais a uma busca consciente da verdade?¹⁰⁴ Porém, a ciência é uma das raras atividades humanas, talvez a única, na qual os erros são sistematicamente assinalados e, com o tempo, constantemente corrigidos.¹⁰⁵

É inconcebível hoje, uma ciência que não esteja alicerçada numa sólida consciência ética do pesquisador, principalmente levando em consideração que ele não mais detém habitualmente o cargo de mando, mas sim está a serviço de gestores do poder que nem sempre cultivam preocupações. A tecnociência é poderosa demais para que se deixe exclusivamente à mercê dos cientistas. Admitindo, portanto, que intervir na liberdade de investigação seria um mal menor em face de suas próprias e prováveis consequências funestas, Jonas chega a conceber as sociedades socialistas como um modelo mais adequado para gerir conselhos éticos do que as democracias ocidentais, de vocação tecnocrática, e que, embora portadoras do culto às liberdades cívicas, conteriam também “as sementes das contradições”.¹⁰⁶

O saber moderno, de forte acento técnico, faz-se acompanhar de um extraordinário poder de transformação, destituído, porém, de uma reflexão ética que exerça moderação sobre o exagerado poder da tecnociência. Essa nova atitude representa uma subversão das bases fundamentais do imperativo tecnológico, o

¹⁰² SIQUEIRA. Ética e tecnociência, p.126-127.

¹⁰³ SIQUEIRA. Ética e tecnociência, p. 127.

¹⁰⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 41.

¹⁰⁵ MOLES, A. A. *As ciências do impreciso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

¹⁰⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 241-249.

que caracteriza claramente o advento de um novo paradigma. Assim, expressará Kuhn, um dos mais influentes pensadores contemporâneos da filosofia da ciência:

A ciência normal suprime freqüentemente inovações fundamentais, por serem necessariamente subversivas em relação a seus compromissos básicos. Embora os compromissos tradicionais conservem elementos de arbitrariedade que ainda resistem, as inovações propostas não serão marginalizadas por muito tempo.¹⁰⁷

Quando Jonas propõe um novo imperativo para substituir o imperativo categórico kantiano está introduzindo uma clara mudança paradigmática. Desta maneira, argumenta Jonas, o cumprimento do imperativo kantiano não implica nenhuma obrigação voltada para o futuro, pois se pode preferir tanto para o indivíduo como para a humanidade um fugaz relâmpago de extrema plenitude ao tédio de uma infinita permanência na mediocridade. O novo imperativo, ao contrário, estabelece precisamente que não é lícito arriscar nossas vidas e, de igual maneira, arriscar a vida da humanidade. Dito de outra maneira, os seres humanos não têm o direito de escolher ou sequer arriscar a não-existência de gerações futuras.¹⁰⁸ A ciência tem um compromisso primacial com a compreensão cada vez mais detalhada e refinada da natureza. O imperativo de Jonas reconhece o coletivo e contempla o futuro, enquanto o imperativo kantiano está dirigido ao indivíduo e seu critério é instantâneo.

O que mais marca essa tensão é que o resultado da ação humana, de certa forma, já se encontra delineado no presente, e é justamente isso que caracteriza o sofrimento humano na tomada de decisões. Ser ou sentir-se responsável significa que o ser humano se encontra numa situação de responder a algo. O senso de responsabilidade, portanto, contém a ideia de resposta que se traduz por uma ação. Cria-se no indivíduo uma tensão interior, tal como ele é no presente e como ele aparece a si mesmo como ser futuro. O ser futuro se encontra presente no ser atual a título de uma exigência.¹⁰⁹

A responsabilidade de cada ser humano para consigo mesmo é indissociável da responsabilidade que se tem para com todos os seres humanos. Trata-se de uma responsabilidade que se tem para com todos os seres humanos e à

¹⁰⁷ KUHN, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Santiago: Fundo de Cultura Económica, 1996. *apud* SIQUEIRA. *Ética e tecnociência*, p. 130.

¹⁰⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-49.

¹⁰⁹ SIQUEIRA. *Ética e tecnociência*, p. 134-135.

natureza que o cerca. Segundo Jonas, o ser humano precisa responder, com seu próprio ser, a uma noção mais ampla e radical da responsabilidade, que é a referente à natureza humana e extra-humana, já que a tecnologia hodierna permite ações transformadoras num espectro que vai do genoma humano ao plano cósmico.¹¹⁰

O que caracteriza o imperativo de Jonas é a sua orientação para o futuro, mais precisamente para o futuro que ultrapassa o horizonte fechado no interior do qual o agente transformador pode reparar danos por ele causados ou sofrer a pena por eventuais delitos que tenha perpetrado.¹¹¹ Segundo Paul Ricoeur, considera-se responsável, sente-se afetivamente responsável, aquele a quem é confiada a guarda de algo perecível. Ora, o que, acima de tudo, pode ser ameaçado senão o que pode ser perdido ou salvo, isto é, o perecível? E o que há de mais perecível que a vida desviada para a morte pela malévola intervenção do homem?¹¹² Desta maneira, compreende-se melhor a ideia de vida que se apresenta na formulação do imperativo de Jonas. Diante dessa possibilidade escatológica da morte substituindo a vida, compreende-se por que esse futuro longínquo é o lugar de um temor específico para o qual Jonas introduz a figura da heurística do temor. Um temor que tem por objeto eventuais perigos que ameaçam a humanidade no plano de sua permanência, de sobrevivência. Por incrível que pareça, por meio da técnica o ser humano se tornou perigoso para o próprio ser humano – isso ocorre na medida em que ele põe em perigo os grandes equilíbrios cósmicos e biológicos que constituem o alicerce vital da humanidade do ser humano.¹¹³ A vulnerabilidade da vida do ser humano da era tecnológica acrescenta um fator desagregador suplementar que é a sua própria obra. O agir do ser humano deixando de ser regulado por fins naturais, transforma-se no centro de um desequilíbrio específico. De maneira proporcional ao incremento da periculosidade do ser humano, cresce em importância sua responsabilidade como tutor de todas as formas de vida.¹¹⁴

O princípio da responsabilidade pede que se preserve a condição de existência da humanidade, mostra a vulnerabilidade que o agir humano suscita a

¹¹⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39-42.

¹¹¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 51-56.

¹¹² RICOEUR, Paul. *A religião dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1992.

¹¹³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 69-75.

¹¹⁴ SIQUEIRA. *Ética e tecnologia*, p.136-137.

partir do momento em que ele se apresenta ante a fragilidade natural da vida. O interesse do ser humano deve se identificar com os dos outros membros vivos da natureza, pois ela é a moradia comum de todos. Preservar a natureza significa preservar o ser humano.¹¹⁵ O que o imperativo de Jonas estabelece não é apenas que existam seres humanos depois de nós, mas precisamente que sejam seres humanos de acordo com a ideia vigente de humanidade e que habitem este planeta com todo o meio ambiente preservado.¹¹⁶

Outro aspecto que merece atenção é o lado subjetivo da responsabilidade, ou seja, de que maneira o promotor da ação assume sua intervenção, seja num momento passado, seja em ações futuras. É justamente enquanto apelo singular que a responsabilidade ética se converte em sentimentos. É nesse campo do comportamento humano que Jonas pretende legislar.¹¹⁷ É nesse momento que a existência se encontra vulnerável e vê sua essência posta em jogo. É um grande dilema, pois o ser humano é totalmente imprevisível, indeterminado. A responsabilidade é, portanto, na ética, a articulação entre duas realidades, uma subjetiva e outra objetiva. É forjada por essa fusão entre o sujeito e a ação.¹¹⁸ A ordem ética está presente não como realidade visível, mas como um apelo providente que pede calma, prudência e equilíbrio. A este apelo Jonas dá o nome de princípio da responsabilidade.¹¹⁹ Como desenvolvê-la neste grande contexto biotecnocientífico/biotecnológico?

4.2.2.

A responsabilidade pela natureza extra-humana

A natureza carrega valores, uma vez que abriga nela fins em si mesmos, e, portanto, tudo pode ser considerado, porém, menos uma natureza desprovida de valores. Daí surge uma questão pertinente: a humanidade tem o dever de ser solidária com os valores da natureza? Jonas assim responde: “A responsabilidade instituída pela natureza, ou seja, a que existe por natureza independe de nossa

¹¹⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39-42.

¹¹⁶ SIQUEIRA. *Ética e tecnociência*, p. 138.

¹¹⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 51-56.

¹¹⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 63-66.

¹¹⁹ SIQUEIRA. *Ética e tecnociência*, p. 138-139.

concordância prévia. É uma responsabilidade irrevogável, incancelável e global”.¹²⁰

Considera ele ainda que, na era de uma civilização dominada pela técnica, o primeiro dever do comportamento humano é preservar o futuro do próprio ser humano. Assim, a rica vida da Terra obtida por meio de um longo trabalho criativo da natureza está à mercê e exige a proteção da humanidade. Diante da alternativa ou conservação, ou destruição, o interesse do ser humano coincide com o do resto do mundo vivo, pois a natureza é a morada de todos, no mais sublime dos sentidos, e, portanto, necessariamente tem de ser preservada. Reduzir o dever humano unicamente do homem para com o homem, desvinculando-o do restante da natureza, seria a desumanização do próprio ser humano.¹²¹

Como na fórmula baconiana de que saber é poder, estamos constatando que o poder tornou-se autônomo, enquanto suas promessas se converteram em ameaças e suas perspectivas salvadoras estão se transformando em apocalipse. Ilya Prigogine, concebe a ciência como um diálogo com a natureza e diz que compreendê-la é um dos grandes projetos do pensamento humano. O autor alerta que compreender não pode significar controlar.¹²² Edgar Morin, considera a humanidade uma “entidade planetária e biofésrica”.¹²³

Há de convir, segundo a constatação de Jonas, que o estado da natureza extra-humana, toda a biosfera, está submetido ao poder da humanidade, tendo-se convertido em um bem cuja preservação passou a ser de inteira responsabilidade da humanidade. É indispensável alargar o horizonte ético, o que implica considerar não somente o bem humano, mas também o da natureza extra-humana, que passa a se impor na condição de “fim em si mesma”. Desta maneira, o ser humano e a natureza passam a uma relação de interdependência, a vida de um significa a vida do outro.¹²⁴

Ocorre que as consequências das decisões humanas avançam no tempo e delas participam não apenas os contemporâneos. As gerações futuras não estão presentes, não votam, não tem poder político, não podem opor-se às decisões dos seres humanos. Essa enganosa prodigalidade em que a humanidade atual vive,

¹²⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 41-42.

¹²¹ SIQUEIRA. *Ética e tecnociência*, p. 142.

¹²² PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.

¹²³ MORIN. *El método: la naturaleza de la naturaliza*. Madrid: Cátedra, 1993.

¹²⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 229-233.

significa falência, penúria e sofrimento para as gerações futuras. A maioria dos governantes de hoje estará morta antes que o planeta sofra os efeitos mais graves das chuvas ácidas, do aumento global da temperatura, do esgotamento da camada de ozônio, da incontrolável desertificação, do desaparecimento de um número incontrolável de espécies e da consequente perda da biodiversidade.¹²⁵

É necessário romper com as pautas do passado. As tentativas de manter a estabilidade social e ecológica segundo velhas concepções de proteção ambiental resultaram apenas em mais instabilidade. A criação de um programa que estabeleça medidas de preservação do ambiente por caminhos seguros passa por um entendimento novo da humanidade. É preciso abandonar definitivamente o projeto conquistador formulado por Bacon. Não mais dominar a Terra, mas sim cuidar do planeta doente, habitá-lo com harmonia. Trata-se, em última instância, de deixar de ser piloto e tornar-se co-piloto. A dupla pilotagem se impõe: homem-natureza e tecnologia-ecologia. Em outras palavras, a luta contra a morte da natureza e a luta de preservação da humanidade constituem uma mesma luta. Jonas em sua reflexão, retoma com atualidade este tema para comunicar e alertar que há que se considerar um novo modo do agir humano, não mais contemplando os limites antropocêntricos de todas as éticas anteriores.¹²⁶ Com exceção da religião, nenhuma ética anterior preparou o ser humano para ser fiador da natureza. Jonas nos convoca a ouvir esse apelo da natureza através de um novo imperativo: “Não ponhas em perigo as condições de continuidade indefinida da humanidade na Terra”.¹²⁷ Poucos são os pensadores que se detiveram como Jonas em enfatizar a exigência da titularidade coletiva dos recursos da Terra em benefício da preservação da humanidade.¹²⁸

Para efeito de conclusão, convém lembrar o que Jonas declara ao afirmar que a humanidade não tem direito ao suicídio!, pois há um dever incondicional dela mesma para com a existência, dever que não é lícito confundir com o de cada indivíduo para com a sua própria existência.¹²⁹

¹²⁵ SIQUEIRA. *Ética e tecnociência*, p. 150.

¹²⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 239-250.

¹²⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-48.

¹²⁸ SIQUEIRA. *Ética e tecnociência*, p. 153-154.

¹²⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 85-86.

4.2.3.

O ser humano como objeto da tecnociência

Com o Projeto Genoma Humano nada mais será imutável, pois o ser humano dominará a mais poderosa alavanca de transformação da espécie. Sentimentos de frustração e, até mesmo, de ira vem à tona ao serem desconsideradas a identidade e a dignidade dos seres humanos em pesquisas científicas que atendem ao único e imperial mandamento de que o que pode ser feito deve ser feito. Os exemplos são abundantes. A tecnologia da biomedicina que impõe critérios técnicos acima de valores morais no prolongamento da vida de pacientes terminais. Uma tecnologia industrial que, considerando tão-somente o lucro, ignora regras fundamentais de proteção à saúde pública. Há de se constatar que não mais se aceita o conceito do conhecimento como um bem absoluto em si mesmo, desvinculado de postulações sociais. As pesquisas científicas são reexaminadas e sobre elas direciona-se o potente foco de luz da reflexão ética. Nada mais fica na sombra, as novas fontes de luz tudo alcançam, até mesmo a consciência e a autocrítica dos pesquisadores.¹³⁰ Mas ainda, pode incorrer certa ignorância. O ser humano é extremamente imprevisível.

Não há dúvidas e é preciso concordar com Jonas que o sentimento de temor esteve e está presente até o momento. Assim o temor se torna uma nova dimensão na hierarquia dos sentimentos humanos. Nessa perspectiva o princípio da responsabilidade propõe o conceito de heurística do temor, uma nova e fundamental regra para o enfrentamento com a incerteza, ou seja, em caso de dúvida, tenha ouvidos para o pior prognóstico, pois as apostas tornaram-se demasiado elevadas para esse jogo.¹³¹

Caso não se controle o avanço tecnológico como recomenda Jonas,¹³² é provável que se tenha multiplicado os úteros de aluguel, o crescimento de fetos até seu completo desenvolvimento fora do útero, a predeterminação do sexo, a construção genética de seres humanos por encomenda, a criação de seres humanos “superiores”, as cópias de pessoas, as combinações homem-animal, etc. Se o avanço por essa via for incontrolado, se estará próximo da desumanização da

¹³⁰ SIQUEIRA. Ética e tecnociência, p.157-159.

¹³¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 69-81.

¹³² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 57-61.

humanidade. A tecnociência somente enxerga o preto e o branco, onde a ética percebe o cinza e suas diferentes tonalidades.¹³³

Ocorre que a moderna convivência da ciência com a técnica mostra que não há distinção entre o domínio puro e o aplicado na atividade científica. A tecnociência comprova que não há pesquisador que não pretenda que o conhecimento por ele produzido tenha alguma aplicação na melhoria da condição humana. Isso coloca em evidência que em todos os passos de uma investigação científica há uma estreita união entre produção e aplicação do conhecimento. Isto revela que a distinção entre ciência pura e aplicada, saber e poder, não é tão evidente. Isto pode ser comprovado quando os biólogos que desenvolveram a técnica de clonagem de embriões de animais estavam em tudo menos num ambiente científico neutro. A pesquisa foi executada, como são todas as pesquisas, sob a influência de valores que transcendem a ciência, e se encontram, muitas vezes, alheios ao conhecimento dos próprios cientistas. Por isso que para Levins e Lewontin a ciência é, em todos os seus sentidos, um processo social que é tanto causa como produto da organização social. Fazer ciência é ser um ator social engajado, queira ou não queira, em atividade política. Os cientistas, quer percebam quer não, sempre escolhem lados. Os cientistas, como outros intelectuais, se apresentam para seu trabalho com uma visão de mundo, um conjunto de pré-concepções que fornece a estrutura para sua análise de mundo.¹³⁴

Jonas pede humildade e ponderação ante a “ruidosa arrogância tecnológica”, argumentando que as possibilidades práticas oferecidas pelo novo conhecimento podem dar mostras de ser irreversíveis; assim, bem se faria se a humanidade fosse mais prudente, uma vez que aquilo que está em causa é nada mais nada menos que a própria natureza e imagem do ser humano. Até então, era claro que o ser humano era o sujeito e a natureza, o objeto do domínio tecnológico. A engenharia convencional pode sempre, de alguma maneira, corrigir os seus erros, porém, o mesmo não ocorre na engenharia biológica. Desta maneira, Jonas é bastante contundente ao afirmar em suas reflexões que não se pode recolher pessoas nem desmontar populações. Com efeito, o que se há de

¹³³ SIQUEIRA. Ética e tecnociência, p. 162-163.

¹³⁴ LEVINS, R.; LEWONTIN, R. *The Dialectical Biologist*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

fazer com os inevitáveis desastres das intervenções genéticas, com os fracassos, as aberrações, as monstruosidades?¹³⁵

Outro grande paradoxo que se observa na modernidade é o das antigas propostas eugênicas que renascem das cinzas. O que se imaginava morto e devidamente sepultado reaparece com vigor e se apresenta com argumentação de salvação de Estados Nacionais. É lamentável, mas parece ser a bandeira de crescentes movimentos na Europa e nos Estados Unidos. O retorno da eugenia não se faz presente nos discursos acadêmicos mas como programas político-institucionais.¹³⁶

Vive-se a expectativa de que, em um futuro não muito distante, se assistirá ao nascimento de um ser humano cujo genótipo terá sido manipulado em laboratório, o que representa “o horizonte mais fascinante e mais obscuro que a bioética possa enxergar”.¹³⁷ Fascinante porque mostra os novos horizontes extraordinários da medicina que praticará no terceiro milênio e que livrará o ser humano de sofrimentos tão profundos e intermináveis. Espantoso porque nos faz lembrar práticas tão abomináveis de procedimentos eugênicos já realizados e de tristes recordações na história da humanidade. No primeiro grupo se tem as enfermidades ligadas a genes defeituosos e que, substituídos por genes hígidos, constituirão o passo definitivo para se alcançar a construção de um ser humano livre de sofrimentos. A essa nova arquitetura dá-se o nome de eugenia negativa, que deverá, portanto, prevenir e curar doenças de origem genética. Há de reconhecer que é uma meta utópica, e talvez se esteja ainda distante de alcançá-la.¹³⁸ O outro grupo muito mais ousado, a eugenia positiva, pretende muito mais, pois quer a melhoria das competências humanas, como a inteligência, a memória, a criatividade artística, os traços do caráter, quiçá, até mesmo, a imoralidade.¹³⁹

Desta maneira, parece bastante acertadas as ponderações de Hottois quando considera que tanto a “recusa obscurantista” como a “glorificação

¹³⁵ JONAS. *Técnica, medicina y ética*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.

¹³⁶ SIQUEIRA. *Ética e tecnociência*, p. 168.

¹³⁷ POLLO, S. Considerazioni etiche sulla terapia gênica della línea germinale. In: *Bioetica: Rev. Inter.*, 2: p. 137-200, 1996.

¹³⁸ SIQUEIRA. *Ética e tecnociência*, p. 174.

¹³⁹ POLLO. Considerazioni etiche sulla terapia gênica della línea germinale, p. 137-200.

imprudente” da biotecnociência podem ter consequências nefastas para a qualidade de vida das gerações futuras.¹⁴⁰

Devido ao aspecto imprevisível e inquietante da competência biotecnocentífica, precisa-se de acompanhamento racional, imparcial e prudencial dos novos procedimentos da tecnociência, e isso somente se conseguirá incorporando à dinâmica das decisões a reflexão ética, que, em última análise, será o único filtro de que se dispõe para alcançar a humanidade do ser humano. Por isso, Jonas considera o dilema moral de toda manipulação genética humana, não a de caráter negativo, um potencial gerador de libelos acusatórios das gerações futuras contra os seus criadores, ou seja, nós, os atuais mortais.¹⁴¹ Ocorre que para esses julgamentos já não mais se encontrarão réus que respondam por seus atos e muito menos haverá reparações possíveis.¹⁴²

4.3.

Alternativas e desafios

Cresce atualmente e se consolida a consciência de que se necessita de uma “ética da vida”, ou seja, de uma bio-ética. Isto se faz sentir quando a humanidade se coloca diante do valor da vida humana, bem como quando se depara com o valor de todas as formas de vida sobre a face da terra.

Diante de numerosos desafios que daí surgem, sente-se a necessidade e a urgência de resgatar a ética “enquanto referência à capacidade humana de ordenar as relações a favor de uma vida digna”.¹⁴³ É necessário a redescoberta da ética e auscultar os caminhos que ela vai apontando, isto permite alcançar os fins que se necessita, sem desconsiderar o passado em seus valores éticos fundamentais.¹⁴⁴ Igualmente, é necessário se lançar numa incessante busca do sentido da vida em

¹⁴⁰ HOTTOIS, G. Verité objective, puissance et solidarité: d’une éthique pour l’âge technoscientifique. In: *Ruptures: revue transdisciplinaire em santé*, v.1, n.1, p. 69-84, 1994.

¹⁴¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 57-61.

¹⁴² SIQUEIRA. Ética e tecnociência, p. 176.

¹⁴³ MORAES, Regis de. Ética e vida social contemporânea. In: *Tempo e Presença*, n. 263, maior/junho de 1992, p.5.

¹⁴⁴ CNBB – XXXI Assembléia Geral. Ética: Pessoa e Sociedade. In: *SEDOC* 26 (1993), n.1-37, p.41-74.

meio aos sempre novos desafios da história, em suas mutações constantes e em sua realidade multifacetária.¹⁴⁵

A bioética está se transformando, hoje, num campo indispensável de reflexão e de ação, pois contém: “uma finalidade ética própria que é a de salvaguardar o bem e promover a melhoria da realidade global humano-sócio-ecológica”.¹⁴⁶ Como se pode perceber, o campo é bastante vasto e já se entreve numerosos desafios.

A intenção é delimitar o campo para poder erigir uma ética da vida. Desta maneira, “a constituição de uma ética visa à definição autorizada de delimitações protetoras do consenso, bem a promoção de valores, de normas e de significantes geradores de mobilização e de adesão”.¹⁴⁷ Busca proteger o ser humano e a sociedade das malhas do arbítrio; salva-os da absolutização do que é apenas “relativo”, a inflação do autoritarismo, das visões míopes, dos discursos esclerosados, da domesticação do “outro” e da cegueira ideológica.¹⁴⁸

A ética vem acrescida da iluminação da fé na experiência cristã. Traz preciosas contribuições que brotam de sua visão de fé, à luz da Revelação cristã, explicitadas de maneira autorizada pelo Magistério da Igreja, buscando, com isso, orientar o comportamento humano. Daí brota uma contribuição para toda a ética humana e social, com aportes para a bioética.

O desenvolvimento das ciências biomédicas, acrescido das descobertas da biogenética, coloca nas mãos da humanidade tecnologias nunca vistas, representando possibilidades novas de intervir nos processos da vida. São possibilidades de diagnosticar pré-natais, reanimações várias, eutanásia, clonagem reprodutiva, fecundação *in vitro*, testes genéticos, pesquisa em embriões, xenotransplantes, cultivo de células-tronco, banco de células etc. Como se percebe, questões totalmente novas se apresentam. Como promover a humanidade sem extrapolações? Quais são as delimitações a favor da vida?¹⁴⁹

¹⁴⁵ AGOSTINI, Nilo. Bioética: delimitações protetoras da vida. In: *Communio*. nº 87, 2003. Rio de Janeiro, p.137.

¹⁴⁶ RUBIO, Miguel. Que és moralmente factible? Possibilidades y limites de la “tecnociencia”. In: *Moralia*, XXIV (2001/4), p. 399.

¹⁴⁷ QUELQUEJEU, Bernard. Éthos historiques et normes éthiques. In: LAURET, Bernard ; REFOULÉ, François (dir.). *Initiation à la pratique de la théologie*. Tomo IV: *Éthique*, Paris: Cerf, 1983, p. 79.

¹⁴⁸ AGOSTINI. Bioética: delimitações protetoras da vida, p. 138.

¹⁴⁹ AGOSTINI. Bioética: delimitações protetoras da vida, p. 138.

Abre-se, assim, dentro da ética um novo capítulo, o da bioética. Para a teologia, um grande desafio. Vários autores começam a defender a importância das religiões para o debate ético e para a superação da crise ética da cultura atual pós-moderna. Essa cultura não tem condições de enfrentar as ameaças das manipulações genéticas. Questiona-se a secularização dominante que se instalou na modernidade.¹⁵⁰ Problemas persistentes constatados no cotidiano dos países periféricos como a exclusão social e a concentração de poder; a globalização econômica internacional e a evasão dramática de divisas das nações mais pobres para os países centrais; a inacessibilidade dos grupos economicamente vulneráveis às conquistas do desenvolvimento científico e tecnológico; e a desigualdade de acesso das pessoas pobres aos bens de consumo básicos indispensáveis à sobrevivência humana com dignidade, entre outros aspectos. Estas questões passaram a ser parte obrigatória da pauta dos pesquisadores que desejam trabalhar com uma bioética transformadora, comprometida e identificada com a realidade dos chamados países “em desenvolvimento”.¹⁵¹ Os autores afirmam que a secularização é irreversível e estão certos de que nenhuma sociedade pode sobreviver sem religião.¹⁵² Nesse contexto, a discussão sobre a contribuição da teologia para o debate atual da bioética readquire importância.

Nessa perspectiva, esta parte desenvolverá como alternativas e desafios a busca de uma ética de transcendência e o desafio é ver na bioética uma contínua transcendência. Não há dúvidas, uma rica alternativa, é a contribuição da ética cristã. Nesta perspectiva, o grande desafio para a teologia é tornar-se uma teologia pública que consiga dialogar com estas questões. A teologia tem um lugar insubstituível inter/transdisciplinar neste diálogo que se dará pela bioética. Daí, com certeza, surgirão novas questões de fronteira. O pensamento de Jonas aqui corresponderá em parte aos capítulos 1, 2, 4 e 5 da sua obra.

¹⁵⁰ JUNGES, José Roque. As Interfaces da Teologia com a Bioética. In: *Perspectiva Teológica*. 37 (2005), p. 105.

¹⁵¹ GARRAFA, Volnei; PORTO, Dora. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leocir. *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo; Sociedade Brasileira de Bioética, 2003, p. 35.

¹⁵² ROUANET, S. P. A volta de Deus. In: *Folha de São Paulo*, Caderno Mais! 19/05/2002.

4.3.1.

Por uma ética de transcendência

Não há nenhuma dúvida de que as ciências trazem uma valiosa contribuição para a compreensão de quem a humanidade é e do que ela pode e pretende ser e fazer. Por outro lado, nenhuma ciência sozinha se torna confiável companheira, pois as Ciências são passíveis de ser controladas por forças e movimentos sociais que podem ser destrutivos.

Toda vez que uma ciência particular pretende explicar a totalidade da vida, a totalidade do humano, a partir de um único ponto de vista, ela falha. Daí surgem vozes que demonstram que a realidade é mais complexa e que o reducionismo deve ser evitado.

A necessidade de afirmar o sentido da vida e o propósito da existência aponta para um sentido fora da própria vida. De modo que a abertura do ser humano à transcendência, a um sentido maior do que a vida biológica, se faz necessária para que a vida humana seja possível.

A afirmação do Transcendente de maneira alguma significa impor determinado ponto de vista confessional religioso. Nem tampouco respeitar a diversidade religiosa significa deixar de aprofundar a releitura da própria tradição à qual se pretende. Afirmar que a vida humana faz sentido, e definir esse sentido, precisa ser compatível com a afirmação de que a vida dos outros também o faz,¹⁵³ mesmo que de maneira diferente.¹⁵⁴

A partir desses elementos, fica claro que a pretensão é apresentar uma reflexão que some esforços na busca de caminhos para uma ética global e para o diálogo com a diversidade, mas sem a ilusão de que o diálogo seja possível com todos. Pretende-se dialogar com todos os que admitem a necessidade de um sentido da vida e de um sentido que demanda a afirmação de algum tipo de transcendência, algum sentido que seja maior que a vida biológica e que possa direcioná-la. Quem afirma que o conhecimento que detém, sozinho, explica toda a complexidade da vida está fechado para o diálogo ético, que exige acima de tudo, abertura. Quem afirma que a vida na face da terra carece totalmente de sentido também está excluído do diálogo, pois o que se pretende não é qualquer ação

¹⁵³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39-42.

¹⁵⁴ SANCHES, Mário Antonio. *Bioética ciência e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 43.

consensual, mas uma que brote, com coerência, do respeito a uma expectativa de vida significativa na face da terra.¹⁵⁵

A grande dificuldade de se articular um fundamento para a ética em geral, e particularmente na área da bioética¹⁵⁶, está no reconhecimento do pluralismo e na diversidade da sociedade. O pluralismo¹⁵⁷, frequentemente, é visto como um obstáculo e a diversidade, como algo que deve apenas ser tolerado. Qualquer proposta ética, se quiser acrescentar algo ao debate em busca de uma ética global¹⁵⁸, deverá considerar estes dois pontos.

As sociedades atuais precisarão cada vez mais dialogar com o pluralismo, e a diversidade deverá ser cada vez mais reconhecida e valorizada. Por isso, ao falar de Bioética quer se partir do reconhecimento do pluralismo como valor, e transformar a defesa da diversidade em um dos pontos norteadores. Não há dúvidas que se encontrarão dificuldades para articular esse diálogo, mas não se pode transformar as dificuldades em posições que inviabilizem um entendimento no futuro.¹⁵⁹

Quando se dirige a uma comunidade científica, deve-se então buscar um fundamento para a ética que respeite a diversidade. Buscar um ponto de partida pluralista não é afirmar uma ética mínima. Seria o mesmo que falar em vida mínima. O fato é que a vida é complexa, e é inaceitável vivê-la de maneira mínima. O desafio é buscar um ângulo mais amplo de análise, que respeite a comunidade secular, entendendo que a própria diversidade religiosa é parte dessa comunidade. Convém destacar que a comunidade científica é formada também por pessoas profundamente preocupadas com as implicações éticas de suas ações.

Ao se refletir sobre o sentido da vida humana, há de se considerar dois pontos vistos como fundamentais: é ético tudo aquilo que está em sintonia com o sentido da existência; e, sentido da existência exige um contínuo processo de transcendência. Com outras palavras, afirmar que a vida tem sentido é afirmar, intrinsecamente, um sentido transcendente a ela. Claramente estas afirmações

¹⁵⁵ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 43-44.

¹⁵⁶ LEPARGNEUR, Hubert. A dignidade humana, fundamento da bioética e seu impacto para a eutanásia. In: PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 177.

¹⁵⁷ ENGELHARDT JR., Tristram. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 31.

¹⁵⁸ LEPARGNEUR. A dignidade humana, fundamento da bioética e seu impacto para a eutanásia, p. 177.

¹⁵⁹ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 44.

requerem um certo relativismo ético, quando se deseja abordar a ética num contexto pluralista.¹⁶⁰

Ética brota da fidelidade àquilo que se estabelece como o sentido da vida humana. O sentido da existência, para cada ser humano será dinâmico pois a vida é uma busca, portanto, jamais será negação de sentido. Desta maneira, a falta de ética é a prática dos atos que contradizem esse sentido último da existência, pressionados por questões circunstanciais e temporárias da vida.¹⁶¹ Poderia-se falar de ética circunstancial? A ética no sentido da vida será sempre uma ética circunstancial, porque será capaz de analisar a facticidade da vida humana e sua incidência sobre a formação do sentido da vida. Não será uma ética de circunstâncias ou fraca, capaz de ceder aos acordos e pressões cotidianos, para uma satisfação hedônica casual, que viole o sentido da existência.¹⁶² A ação ética poderá ser diversa, mas nunca contraditória ou incoerente.¹⁶³

Em sua reflexão Sanches questiona como indicar os fundamentos de uma ética global capaz de promover a vida, respeitando e dialogando com os diferentes sentidos da existência? Segundo Sanches é necessário primeiro demonstrar que é ético tudo aquilo que está em sintonia com o sentido da existência. Não há dúvida que a verdadeira orientação ética é interna e deve brotar do sentido maior que se dá à existência. O segundo elemento importante é o reconhecimento de que o sentido da vida humana tem uma exigência de transcendência. Desta maneira, a ética exige abertura, exige que a ação seja orientada pela complexidade da vida humana.

Nessa perspectiva, para Jonas, a ética da responsabilidade remete esta humanidade a se preocupar, a se importar com os seres humanos do futuro. Isso indica que não se pode poupar da ousada incursão na ontologia. Já se pôde perceber que a fé religiosa possui aqui respostas que a filosofia ainda tem de buscar, com perspectivas incertas de sucesso. A fé pode fornecer fundamentos à ética, mas ela própria não está disponível ali, e não pode apelar ao ausente ou ao desacreditado mesmo com o mais forte argumento de necessidade. Por outro lado, a metafísica, desde sempre foi uma questão da razão, e esta pode ser acionada sob

¹⁶⁰ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 45.

¹⁶¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 51-56.

¹⁶² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 63-66.

¹⁶³ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p.46.

a instigação do desafio.¹⁶⁴ Jonas não fala de transcendência, mas da necessidade de uma metafísica. Segundo a necessidade de uma metafísica, assim expressa Jonas:

Somente sabemos duas coisas antecipadamente a seu respeito: que ele tem de retornar à última (primeira) questão da metafísica, a qual não mais admite resposta, para que possa, talvez, extrair do sentido do Ser, do “algo como tal”, que não se deixa fundamentar, o porquê do dever do Ser determinado; e, em segundo lugar, que a ética que possa ser eventualmente fundamentada a partir daqui não deveria estacionar no 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.¹⁶⁵

Seria muito equivocado entender que o sentido da vida é dado por uma atitude de pura racionalidade, contemplativa ou de decisão momentânea. Há de se concordar que uma das grandes contribuições das ciências para a reflexão teológica é que a vida não é estática, mas dinâmica. O ser humano não estabelece o sentido de sua vida primeiro, e depois começa a agir de acordo com esse sentido. O ser humano é uma tarefa para si mesmo, uma infinita tarefa.¹⁶⁶ Assim afirma Oliveira: “Nenhum mundo é o mundo definitivo: o homem é a tarefa permanente e, ao mesmo tempo, sempre já realizada, através das construções históricas de sua práxis”.¹⁶⁷

Segundo Sanches, “Na ação, o ser humano como um todo está envolvido, sua racionalidade e seus sentimentos, de tal modo que a pessoa no seu todo, faz a ação, mas não que essa ação o defina, mas a ação também faz a pessoa. Por isso, a ética é uma dimensão fundamental do humano, exatamente porque é prática”.¹⁶⁸

Não é possível falar da ação que transforma sem admitir certa Teleologia, certo fim para o qual se caminha. Ao afirmar a Teleologia, afirma-se também a causalidade. “A doutrina da causalidade nos seres naturais está pressuposta para compreender esta tendência natural, no caso, aqui, do ser humano, em movimentar-se em direção à sua plenitude”.¹⁶⁹ Isso não conduz necessariamente

¹⁶⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 96-97.

¹⁶⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 97.

¹⁶⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 89-94.

¹⁶⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995, p. 96.

¹⁶⁸ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 47.

¹⁶⁹ SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 42.

ao pensamento metafísico, uma vez que a teleologia pode ser afirmada como a tensionalidade da ação, ou seja, a ação é sempre movimento, é sempre processo. O ser humano é um processo em movimento, ora experimenta a auto-superação, mas de maneira alguma determina sua plenitude. Percebe-se que há uma direção, que convida continuamente a transcender o próprio momento rumo a um futuro factível, rumo a uma novidade possível, que dependem totalmente da ação humana.¹⁷⁰

A opção fundamental¹⁷¹, tão valorizada na moral personalista, tem sua força exatamente porque, se a ação concreta decorrer da opção previamente estabelecida, ela se torna eticamente coerente e, por sua vez, reforça a opção feita. Segundo Marciano Vidal, a opção fundamental “é uma decisão de tal intensidade que abarca totalmente o homem, dando orientação e sentido a sua vida”.¹⁷²

Assim se expressará Sanches:

É fascinante, porque isso significa que o futuro é aberto, mas que o ser humano pode tomar decisões que indiquem previamente a direção. É exatamente aqui que reside o poder da ação e a necessidade da ética. Por isso, a tomada de decisão ética precisa contemplar a complexidade da vida humana. Desta maneira, a ética que se alimenta do sentido da vida se torna também uma ética de transcendência, pois o sentido da vida não se esgota numa individualidade subjetiva.¹⁷³

A ética necessariamente se impõe pela existência do outro e dos outros. A ação humana precisa ter sentido, não apenas para o indivíduo, grupo ou instituição que a realiza, mas também para os envolvidos ou atingidos por ela. Afirmar o próprio sentido da vida é reconhecer que ele se dá num contexto de vida significativa para todos.¹⁷⁴ A ação ética precisa se tornar uma ação que contemple algo mais do que o próprio indivíduo, pois o que está em jogo é ele mesmo e seu mundo, como afirma Oliveira:

O homem como ser da práxis, é ser da configuração do seu próprio ser e também configuração do seu mundo. Na decisão do homem, estão em jogo ele mesmo e seu mundo, a efetivação de si mesmo e do mundo; tanto ele como o mundo

¹⁷⁰ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 47.

¹⁷¹ HÄRING, Bernard. *Livres e fiéis em Cristo*, v. I: Teologia moral geral. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 158.

¹⁷² VIDAL, Marciano. *Moral de atitudes*, v. I: Moral fundamental. Aparecida: Santuário, 1978, p. 224.

¹⁷³ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 48.

¹⁷⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 69-88.

apresentam-se como tarefas a se realizar. A especificidade do ser que é práxis se revela exatamente aqui: ele é responsável por si mesmo e por seu mundo.¹⁷⁵

A ética é a superação do individualismo e o sonho de construir parâmetros de ação para que os indivíduos respeitem e valorizem sua própria dignidade, assim como a de todos os outros. Essa exigência de ir além do indivíduo está incluída na própria definição de moral e ética. Segundo Vázquez, a ética “é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”,¹⁷⁶ enquanto a moral

...é um sistema de normas, princípios e valores segundo o qual são regulamentadas as relações mútuas entre os indivíduos ou entre estes e a comunidade, de tal maneira que estas normas, dotadas de um caráter histórico e social, sejam acatadas livre e conscientemente, por uma convicção íntima e não de maneira mecânica, externa e impessoal.¹⁷⁷

Seria inútil e, na verdade, perigoso tentar definir a ética como uma ciência com pretensão à universalidade, à imparcialidade e à objetividade puras. É válido sim e urgente renovar o esforço de busca de um consenso ético cada vez mais amplo, sob bases cada vez mais aceitáveis, sem que tais bases precisem ser vistas como absolutas e perenes. Por isso é necessário um programa ético baseado num princípio que se entende antropológico. Isso significa que os humanos atribuem às suas vidas um sentido. Para Sanches,

Esse sentido para a vida é visto como uma exigência interna, mas por outro lado, dado a partir de fora, ou seja, um sentido para a vida que, por si só, indica a necessidade de transcender a vida. Essa transcendência impõe uma dinâmica, fazendo a busca de sentido para a vida estar sempre aberta ao reconhecimento de uma transcendência cada vez mais ampla, tornando-se assim, o programa ético da vida humana. O sentido da vida exige abertura e diálogo com realidades externas e objetivas. A primeira transcendência necessária é a transcendência do próprio eu.¹⁷⁸

A cultura desempenha um importante papel na construção do sentido da vida das pessoas. Porém, várias dimensões da realidade humana só serão plenamente contempladas na perspectiva de transcendência das culturas locais. Desta maneira, é possível afirmar que também a ética, como ação que decorre coerentemente do sentido da vida, só se justifica plenamente considerando essa

¹⁷⁵ OLIVEIRA. *Ética e práxis histórica*, p.63.

¹⁷⁶ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p. 12.

¹⁷⁷ VÁZQUEZ. *Ética*, p. 69.

¹⁷⁸ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p.49-50.

abertura à diversidade e ao pluralismo culturais. Na avaliação das questões suscitadas pelo avanço das biotecnociências/biotecnologias e nas pesquisas em Bioética, é extremamente necessário essa exigência ética, pois, como a ciência transcende as culturas particulares, muitos dos novos desafios que ela traz à Ética precisam ser abordados numa perspectiva que transcenda as culturas locais.¹⁷⁹

A religião desempenha o papel de dar sentido à vida, e para tanto, é normal que ela seja apresentada como um importante fundamento para a ética, e que as grandes religiões tenham como base a defesa da vida e do bem comum. A religião fala do transcendente, do eterno e do absoluto. No entanto, o absoluto só pode ser abordado e compreendido a partir da perspectiva humana. Desta maneira, a ética convida as próprias tradições religiosas particulares também à transcendência e, para tanto, é necessária a autocrítica.¹⁸⁰

Quando se aceita que o transcendente e o absoluto são vislumbrados, autêntica e validamente, de diferentes perspectivas, então a diversidade religiosa passa também a ser vista como um valor a ser respeitado.

Dessa maneira, expressará Sanches:

as diversidades religiosa, cultural ou genética passam a ser defendidas porque são fontes de enriquecimento e promoção da humanidade. Quando se fala em respeitar a diversidade porque ela é expressão da humanidade e representa algo que pertence ao todo, sem o qual a humanidade se empobreceria. É preciso preservá-la porque ela existe como expressão autêntica do humano como um todo. A riqueza se dará exatamente no encontro e na partilha dos *insights* religiosos e culturais.¹⁸¹

4.3.2.

Bioética: contínua transcendência

A bioética em geral, usa, nos debates, o método do “procedimentalismo” ético que acentua o respeito a certos procedimentos necessários para chegar a uma decisão válida. O pluralismo de concepções morais impede, segundo esta visão, recorrer a conteúdos de moralidade, reduzindo a ética ao formalismo dos procedimentos. Este tal procedimento, impede captar a complexidade dos dilemas morais pela falta de uma ética sistêmica. Ora, pensar sistemicamente uma questão

¹⁷⁹ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 50.

¹⁸⁰ KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 117.

¹⁸¹ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 51.

é pensá-la a partir do conjunto de elementos em interação mútua que configuram a realidade na qual emerge o desafio ético.¹⁸²

A extrema complexidade humana exige uma ética sistêmica na abordagem das questões atinentes a sua realidade.¹⁸³ É uma exigência interna do próprio discernimento. Ao optar por uma visão ética sistêmica não significa ter soluções prontas e definidas num receituário antropológico, mas interconectar e confrontar diferentes saberes que permitam ao ser humano encontrar o caminho de humanização que leve em consideração tanto a sua singularidade histórico, biológica e espiritual, quanto sua inserção particular numa família, grupo, etnia, país, religião, quanto sua pertença universal à humanidade fundada em direitos e deveres para com o conjunto dos seres humanos.¹⁸⁴

Segundo Thiel, a ética sistêmica não se identifica com a totalidade de um saber acabado. Isso seria cair num pensamento unitário e totalitário que nega o próprio procedimento ético. Na realidade, trata-se de saber articular os grandes princípios e valores com a complexidade da situação concreta inédita. Não há dúvidas, que isso exige um constante trabalho de interpretação do agir moral situado, das exigências éticas e dos contextos culturais.¹⁸⁵

Quando se defende que o sentido para a ação ética transcende o indivíduo, sua cultura e sua religião, está se afirmando que a ética, para ser autêntica, é uma ação que contempla a realidade do outro e de outras vidas,¹⁸⁶ por isso, poderia ser dito que se está defendendo uma ética da alteridade.¹⁸⁷ Pode-se encontrar o outro em diferentes formas, em outras culturas, outro gênero, outras religiões, mas, não há dúvidas, que é na dimensão social que o outro apresenta sua face mais desafiante.¹⁸⁸ Entende-se aqui que esta é a chamada “questão social”, que precisa ser amplamente abordada se deseja querer falar de uma ética que não exclua a maioria das pessoas que habitam este planeta.¹⁸⁹

¹⁸² JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 112.

¹⁸³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 265-273.

¹⁸⁴ THIEL, M. J. Le défi d'une éthique systémique pour la Théologie. In: *Revue des Sciences Religieuses* 74 (2000), p. 92-113.

¹⁸⁵ THIEL. Le défi d'une éthique systémique pour la Théologie, p. 108.

¹⁸⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 229-233.

¹⁸⁷ CORREIA, Francisco. A alteridade como critério fundamental e englobante da bioética. In: PESSINI, BARCHIFONTAINE. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 72.

¹⁸⁸ ALTMANN, Walter; BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto. Perspectivas da teologia da libertação: impasses e novos rumos num contexto de globalização. In: *Estudos teológicos*. São Leopoldo, 37 (2), 1997, p. 135.

¹⁸⁹ SANCHES. *Bioética: ciência e transcendência*, p. 52.

Segundo Sanches:

A ética da libertação pode ser entendida como a reflexão ética feita na América Latina a partir da perspectiva da libertação. Traz sua contribuição própria, mas está intimamente ligada à reflexão feita pela Teologia. Embora seja uma ética marcadamente cristã, pensada a partir das comunidades cristãs, a Ética da libertação, pelo fato de se colocar a partir da perspectiva dos excluídos, introduz um elemento que precisa estar presente em toda e qualquer ética.¹⁹⁰

Ao questionar o sistema social vigente, a ética da libertação poderia ser opressora se não fosse utópica. Uma vez sendo utópica, ela é possuidora de uma grande força de transformação social e de engajamento pessoal, com uma simultânea consciência de que nenhum sistema social, nenhum partido político, nenhuma forma de governo a poderá esgotar em sua plenitude. Por ser ela libertadora, que empurra a sociedade para um ideal apresentado na perspectiva da utopia, por isso, é a defesa intransigente do valor da vida.¹⁹¹

Poucas éticas são tão claras em defesa da vida como valor supremo e vista na perspectiva do Absoluto como a ética da libertação. Assim se expressará Álvares:

Em uma sociedade dopada pela apatia diante do direito à vida, a moral deve se reformular a partir da consciência da vida como valor supremo e absoluto que não pode ser subordinada a nenhum outro valor.¹⁹²

O valor da vida aparece assim como o bem por excelência e o fundamento de toda a bondade. Ao contrário, a morte é a máxima expressão do mal.¹⁹³

É necessário reconhecer e valorizar o sentido que as pessoas atribuem às suas próprias vidas, pois se percebe que há nisso um valor antropológico fundamental, ou seja, a necessidade de que a vida humana faça sentido. Do sentido da vida decorre o sentido da ação, pois é do credo que decorre a ética.¹⁹⁴ Esse é um processo dinâmico. O ser humano vai construindo cotidianamente o sentido de sua existência. É entre tensões e desafios, conciliando opostos e

¹⁹⁰ SANCHES. *Bioética: ciência e transcendência*, p. 53.

¹⁹¹ SANCHES. *Bioética: ciência e transcendência*, p. 55.

¹⁹² ÁLVARES, Luís José Gonzáles. Fundamentos filosóficos da teologia moral na América Latina. In: FABRIS DOS ANJOS, Márcio (org). *Temas latino-americanos de ética*. Aparecida: Santuário, 1998, p. 159.

¹⁹³ ÁLVARES. Fundamentos filosóficos da teologia moral na América Latina, p. 162.

¹⁹⁴ DOMINGUEZ, Jorge. Bem-aventuranças e ética da libertação. In: FABRIS DOS ANJOS, Márcio (org). *Temas latino-americanos de ética*. Aparecida: Santuário, 1998, p. 177.

buscando o equilíbrio, que se afirma o sentido da existência como base de orientação para o agir ético.¹⁹⁵

A crise ética é um dos resultados da crise de sentido para a vida. Segundo Marciano Vidal, “a crise moral identifica-se com a perda de sentido. Desmoralização é o mesmo que desorientação. Crise moral é o mesmo que crise de cosmovisão”.¹⁹⁶ Não basta admitir que a vida faça sentido, é necessário afirmar que isso exige uma contínua transcendência.¹⁹⁷ Segundo Sanches:

O sectarismo e o fanatismo éticos são resultado de uma vida que constrói o sentido da existência em bases também sectárias e fanáticas. O religioso que rejeita a ciência, o secular que nega a transcendência, o rico que se fecha em sua classe social, todos fundam suas existências num sentido fragmentado da vida humana, e construirão uma ética também fragmentada, que não contempla o ser humano como um todo.¹⁹⁸

Nesta perspectiva, a bioética, como ciência que aproxima diferentes saberes, precisa se fundar num esforço de contínua transcendência, principalmente quando abordar dimensões humanas difíceis de serem colocadas juntas – como as dimensões biológica e transcendente – como quando tem de acolher contribuições da genética e da teologia. Tanto a genética como a teologia têm dificuldade para contemplar a realidade integral do ser humano. Mas essa integração é necessária, pois, uma ação ética sustentável exige o equilíbrio diante de uma compreensão mais abrangente do ser humano.¹⁹⁹ Não há dúvida, que uma bioética que queira respeitar o ser humano com toda a sua complexidade será sempre uma bioética de transcendência.²⁰⁰

Uma bioética que busca a transcendência justifica-se como uma bioética de intervenção. Assim se expressa Garrafa:

Esse mundo desigual, no qual uns tem a possibilidade de sentir prazer enquanto a outros resta a probabilidade do sofrimento, configura o panorama que em nosso entendimento justifica uma bioética de intervenção. Uma proposta que, quebrando os paradigmas vigentes, reinaugure um utilitarismo humanitário orientado para a busca da equidade entre os segmentos da sociedade. Capaz de dissolver a divisão estrutural centro-periferia do mundo e assumir um consequencialismo solidário

¹⁹⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 89-97.

¹⁹⁶ VIDAL, Marciano. *A ética civil e a moral cristã*. Aparecida: Santuário, 1998, p. 33.

¹⁹⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 96-97.

¹⁹⁸ SANCHES. *Bioética: ciência e transcendência*, p. 58.

¹⁹⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 65-66.

²⁰⁰ SANCHES. *Bioética: ciência e transcendência*, p. 58.

alicerçado na superação da desigualdade. Uma proposta que traga a igualdade para o cotidiano de seres humanos concretos dando à ideia de humanidade, sua dimensão plena.²⁰¹

O teólogo pode ser um facilitador dessa perspectiva ética sistêmica no debate, porque essa perspectiva está inscrita no próprio coração da moral cristã pela vida trinitária. Segundo Junges,

O Deus cristão é, ao mesmo tempo, unidade e diversidade sem fusão nem confusão, imanente e transcendente, divino e humano, histórico e eterno. Essa concepção sistêmica do Deus cristão que conjuga unidade e diferença irá determinar uma compreensão complexa, isto é, uni-diversa do próprio cristianismo. Nesse sentido, a autêntica moral cristã sempre soube conjugar graça e liberdade, princípios/valores e circunstâncias históricas, norma universal e caso singular.²⁰²

Essa tendência a conjugar os opostos dá à teologia cristã condições de contribuir para essa perspectiva sistêmica e complexa na abordagem dos desafios éticos.

4.3.3.

A contribuição da ética cristã

É importante apontar para o que se “deve” fazer, na direção de valores objetivos, universais e perenes. Isto só é possível se o “objeto da ética for não só os valores do homem, mas o valor que é o homem como tal.”²⁰³ Eis um princípio significativo da ética cristã no diálogo interdisciplinar mediado pela bioética. O cristão sente-se coadjuvado, neste intento, pela razão, porém sempre iluminada pela fé. A ética cristã não se atém a uma reflexão apenas racional ou filosófica; abre-se à sabedoria revelada por Deus, presente na Sagrada Escritura, sedimentada na Tradição, verbalizada na palavra autorizada do Magistério e proposta nos valores das normas morais.²⁰⁴

Para uma abordagem séria, como se propõe a bioética, requer-se uma unidade de fundo advinda de uma antropologia integral do humano, ou seja, “uma visão do homem-pessoa na globalidade e unidade de componentes, aspectos, dimensões, valores, exigências: é esta antropologia o fundamento, a medida, o

²⁰¹ GARRAFA; PORTO. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção, p. 44.

²⁰² JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 113.

²⁰³ TETTAMANZI, Dionigi. *Bioética*. Nuove frontiere per l'uomo. IIª edizione riveduta e ampliata. Casale Monferrato: PIEMME, 1990, p. 31.

²⁰⁴ AGOSTINI. Bioética, p. 147.

critério, a força para a solução que é proposta acerca dos mais diversos problemas de bioética”.²⁰⁵ E, nesta visão integral, a ética

...não é um elemento marginal e extrinsecamente justaposto à pessoa humana. Constitui, antes, um elemento essencial e estrutural de seu mesmo ser, enquanto a pessoa se define como ser “significativo” e “responsável”, ou seja, como ser que possui estampado indelevelmente dentro de si um “significado” (*logos, ordo*) próprio (...) e que é chamado a realizá-lo pela e mediante a sua “liberdade responsável”.²⁰⁶

Nesta perspectiva, esse confronto com Jonas já foi estabelecido nas partes referentes: “A possibilidade para o temor – a prática negativa da liberdade (pecado). O princípio responsabilidade como a prática da liberdade” e “O princípio responsabilidade como a práxis do amor – o nome de ‘graça’”. A intenção desta parte é reforçar a reflexão emitida pelo magistério enquanto o ser humano é chamado à prática da liberdade libertada, ou a prática da responsabilidade nas decisões do agora em função do futuro, das futuras gerações,²⁰⁷ da vida extra-humana.²⁰⁸

Não se quer nas reflexões seguintes dizer que o magistério eclesial já refletiu Hans Jonas, e muito menos, dizer que nas reflexões de Hans Jonas continham elementos do magistério eclesial. Se quer apenas aqui ilustrar, que sob pontos de vista diferentes, essa temática é contemplada.

É com esta visão integral que ressoa muito forte o chamado de Deus em favor da vida. “Escolhe a vida para que vivas com tua descendência. Pois isto significa vida para ti e tua permanência estável sobre a terra” (Dt 30,19b.20b). Já no novo testamento, o núcleo central da missão de Jesus está igualmente bem expresso: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em plenitude” (Jo 10,10). Esses textos apontam e abarcam a “vida nova” e “eterna”, incluindo todos os aspectos e momentos da vida do ser humano, dando-lhes pleno significado. Fica bem claro que “o evangelho da vida está no centro da mensagem de Jesus”.²⁰⁹

²⁰⁵ TETTAMANZI. *Bioética*, p. 6.

²⁰⁶ TETTAMANZI. *Bioética*, p. 6.

²⁰⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p.47-49.

²⁰⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 229-233.

²⁰⁹ JOÃO PAULO II. *Carta encíclica “Evangelium Vitae”*, col. “Documentos Pontifícios” nº 264. Petrópolis: Vozes, 1995, nº 1.

A ética cristã funda-se, com destaque, no valor incomparável da vida humana, o que torna o ser humano “o primeiro e fundamental caminho da Igreja”²¹⁰ A vida humana tem, portanto, um valor *incomparável*, sendo *inviolável*; por isso, ela é *inalienável*.²¹¹ Só pode ser buscado daí o seu bem verdadeiro e integral. A vida humana é muito mais do que um simples “material biológico”²¹², muito mais do que um código genético ou um simples programa sequencial de um genoma²¹³ a ser manipulado por engenheiros genéticos.²¹⁴

A vida encerra em si mesma uma sacralidade, enquanto dotada intrinsecamente de uma dignidade toda própria. Afirmar isto significa reconhecer um valor ontológico,²¹⁵ sendo cada pessoa portadora desta dignidade a ser reconhecida em si, pois se justifica em si mesma.²¹⁶ Teologicamente, esta visão ganha pela afirmação do ser humano criado por Deus, à sua imagem e semelhança, possuindo assim uma dignidade e participação especiais na obra da criação.²¹⁷

O fundamento antropológico unitário, assumindo o ser humano em sua globalidade, e o apelo ético, pelo qual o ser humano é chamado a atuar pela sua liberdade responsável, apontam para a pessoa humana como um fim em si mesma e a fonte do que é lícito ou ilícito, em todo o percurso de sua vida.²¹⁸ Assume-se a pessoa em todas as suas dimensões e o mais integralmente possível.²¹⁹ É o mesmo que afirmar que a pessoa humana é um bem em si. A partir desta base, a bioética

²¹⁰ JOÃO PAULO II. *Carta encíclica “Evangelium Vitae”*, nº 2; *Carta encíclica “Redemptor Hominis”*, col. “Documentos Pontifícios” nº 190. Petrópolis: Vozes, 1979, nº 10.

²¹¹ JOÃO PAULO II. *Carta encíclica “Evangelium Vitae”*, nº 5; CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO DA FÉ, *Sobre o respeito humano à vida humana nascente e a dignidade da procriação – Instrução “Donum Vitae”*, col. “Documentos Pontifícios” nº 213. Petrópolis: Vozes, 1987, nº 2.

²¹² JOÃO PAULO II. *Carta encíclica “Veritatis Splendor”*, col. “Documentos Pontifícios” nº 255. Petrópolis: Vozes, 1993, nº 63.

²¹³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 57-61.

²¹⁴ AGOSTINI. *Bioética*, p. 148.

²¹⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 94-95.

²¹⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-49.

²¹⁷ AGOSTINI, Nilo. *Ética cristã: Vivência comunitária da fé cristã*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 32; PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 23; DURAND, Guy. *A bioética: natureza, princípios, objetivos*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 38-41; VIDAL, Marciano. *Moral de Atitudes*, vol.:II: *Ética da pessoa*, 3ª edição. Aparecida: Santuário, 1998, p. 222-225.

²¹⁸ SGRECCIA, Elio. A bioética: história, horizontes e fundamento de uma nova disciplina. In: LADISÑANS, Stanislavs (Coord.) *Questões atuais de bioética*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 241-248.

²¹⁹ MALHERBE, Jean-François. Non si può fare bioética seriamente, se non ci si appoggia su un fondamento antropológico. In: VIAFORA, Corrado (Org.), *Vent’anni di bioética: idee, protagonisti, istituzioni*. Padova: Fondazione Lanza/Gregoriana Lebreria Editrice, 1990, p. 190.

tem desenvolvido quatro princípios: fazer sempre o bem; evitar o mal; preservar a autonomia, mesmo na condição de paciente; garantir a justiça, tanto no acesso, quanto na distribuição dos benefícios decorrentes do avanço das biociências como as biotecnociências/biotecnologias. Daí advém a busca constante do bem integral do ser humano. Isso impede qualquer forma de abuso que signifique um reducionismo.

O imperativo primeiro permanece o *não matarás*. Dele desdobram-se todos os demais apelos éticos, bem como os engajamentos morais decorrentes.²²⁰ “Pode-se dizer que a consciência da humanidade cresceu à medida que cresceu o respeito pela vida humana. O imperativo ‘não matarás’ resume de maneira sintética, na tradição ocidental/judeu-cristã, o valor da vida humana. Aqui está a expressão fundamental do próprio ethos humano, com valor universal”.²²¹

A ética cristã aponta para a promoção do que se passa a chamar-se de “ciências da vida”. Quer-se com isso, apontar para a necessidade de implementar um esforço conjunto em prol da vida,²²² reunindo as mais variadas ciências, entidades, órgãos representativos da sociedade e as mais diversas religiões. Soou a hora de dar passos somando forças em torno de um elemento básico e norteador, ou seja, a Vida.²²³

Ressoa ainda forte a expressão “respeitar o homem todo e todos os homens”, usada por Paulo VI, em 1967, na encíclica *Populorum Progressio*.²²⁴

Ela visa o desenvolvimento integral do homem e o desenvolvimento solidário da humanidade (...). Essa expressão implica primeiramente o respeito e a proteção das pessoas concretas: sua liberdade, sua autonomia, sua inviolabilidade, sua humana e, portanto, do sentido de pessoa, a médio e a longo prazos.²²⁵

Mas o que é a vida humana?²²⁶ Costuma-se apontar tanto para a vida humana metabólica (trata-se da vida biológica, da vida dos órgãos e dos sistemas metabólicos que servem de suporte à pessoa) quanto para a vida pessoal (trata-se, em especial, da capacidade da consciência e de manter relações interpessoais).

²²⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-48.

²²¹ AGOSTINI, Nilo. *Ética cristã e desafios atuais*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 193.

²²² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-48.

²²³ AGOSTINI. *Bioética*, p. 149.

²²⁴ PAULO VI. *Carta encíclica Populorum Progressio*, col. “Documentos Pontifícios” nº 165, 15ª edição. Petrópolis: Vozes, 1991, nº 42.

²²⁵ DURAND. *A bioética: natureza, princípios, objetivos*, p. 104.

²²⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 89-97.

Uma tendência – a vitalista – aponta para a sacralidade e a inviolabilidade da vida também biológica, sem restrições nem exceções. Outra tendência – a humanista – capta a vida biológica como um suporte para a vida pessoal, não sendo um absoluto quando não garante mais a saúde, o bem-estar, a qualidade de vida, a promoção de todas as capacidades da pessoa. Um discernimento atento deve aqui ser efetuado, com o cuidado de não opor sem mais as duas posições, nem diluí-las sem mais, nem muito menos cair pura e simplesmente em vertentes subjetivas e utilitárias.²²⁷ O pensamento ocidental judeu-cristão captou fortemente a noção do “caráter sagrado da vida” e desenvolveu regras de proporcionalidade quando se trata de prolongar ou não uma vida biológica. Pio XII explicitou a regra dos “meios ordinários e extraordinários”²²⁸, mais tarde traduzidos na forma de “meios proporcionados e desproporcionados”.²²⁹

Um discernimento acurado também aqui se faz necessário, pois pode-se cair num juízo de valor utilitário de um indivíduo e sua conseqüente eliminação (atitude eugênica).²³⁰ Pode-se ao contrário, formular uma interpretação positiva na linha da melhoria de vida das pessoas em termos de meio ambiente, ecologia e preocupações sociais. Isto implicaria, então numa proteção e expansão da vida em todas as suas facetas e etapas.

O anúncio em favor da vida tem mobilizado a Igreja Católica em toda a sua história a formular um ensino magisterial constante. A Igreja Católica está aberta ao aporte científico, biológico e médico, assim, buscou acionar a reflexão ética para examinar a liceidade da intervenção do ser humano sobre si mesmo e sobre as demais formas de vida.²³¹ O eixo norteador está na pessoa humana e no seu valor transcendente, bem como na referência última a Deus, como valor absoluto. A Revelação cristã traz evidentes e preciosas contribuições neste campo tão vasto.²³²

O magistério eclesial da Igreja, nas últimas décadas, tem produzido reflexões sobre pontos concretos que necessitam de um constante discernimento e claro posicionamento. Com isso, a Igreja Católica, a partir da fé cristã, “não se

²²⁷ AGOSTINI. Bioética, p. 150.

²²⁸ VERSPIEREN, Patrick (Org.). *Biologie, Médecine et Éthique*. Paris: Centurion, 1987, p. 365-371.

²²⁹ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. Declaração sobre a eutanásia. In: *SEDOC*, 13 (1980), p. 171-176.

²³⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 57-61.

²³¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 63-64.

²³² AGOSTINI. Bioética, p. 152.

dirige a determinado grupo de pessoas, mas dirige-se a todos sem exceção, querendo a todos conduzir a uma verdadeira humanidade. Tudo que é humano diz respeito, em Jesus Cristo, à fé cristã”.²³³

a) O Papa saúda favoravelmente o desenvolvimento da bioética

A consciência da necessária defesa da vida alarga-se, nos dias atuais, para incluir também “a atenção crescente à qualidade de vida e à ecologia” e toda a reflexão e o diálogo favorecidos pelo “despertar da reflexão ética a respeito da vida”, sobretudo através da “aparição e o desenvolvimento cada vez maior da bioética”; esta “favoreceu a reflexão e o diálogo – entre crentes e não crentes, como também entre crentes de diversas religiões – sobre problemas éticos, mesmo fundamentais, que dizem respeito à vida do homem”.²³⁴

b) O valor da pessoa humana e seu direito à vida²³⁵

O Magistério da Igreja tem repetidamente se manifestado no sentido que “sejam salvaguardados os valores e os direitos da pessoa humana”, seguindo critérios como “o respeito, a defesa e a promoção do homem, o seu ‘direito primário e fundamental’ à vida, a sua dignidade de pessoa...” e “sua vocação integral”.²³⁶

c) Qualidade de vida²³⁷

Lembra-se aqui a necessária atenção no cultivo das “dimensões mais profundas da existência, como são as interpessoais, espirituais e religiosas”, superando uma visão distorcida de qualidade de vida “interpretada prevalente ou exclusivamente como eficiência econômica, consumismo desenfreado, beleza e prazer da vida física”.²³⁸

e) Destaque para o valor vida humana²³⁹

O valor da vida humana tem sido sublinhado com ênfase pela moral católica. Ela é um “bem pessoal; um bem da comunidade, um dom recebido de Deus e que a Deus pertence”. Consequentemente, o Magistério da Igreja tem afirmado com clareza o seu valor “incomparável e inviolável”.²⁴⁰ Não resta dúvida que sobre

²³³ GALVÃO, H. Noronha. Notas sobre os conceitos de criação e pessoa. In: *Communio* (Edição de Portugal), XX (2003/3), p. 276.

²³⁴ JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*, n° 27.

²³⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 175-176.

²³⁶ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Vitae*, n° 1.

²³⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-48.

²³⁸ JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*, n° 23.

²³⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 176-177.

²⁴⁰ JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*, n° 5.

este fundamento *inalienável* erige-se o edifício dos valores éticos correspondentes.²⁴¹

f) Sistema econômico e o Estado²⁴²

O atual sistema econômico tende a fazer da produção e do consumo o centro da vida social e o único valor verdadeiro, ignorando a dimensão ética e religiosa. Assim, ele fica “debilitado... e perde a sua necessária relação com a pessoa humana e acaba por alienar e oprimir”.²⁴³ “É tarefa do Estado prover à defesa e tutela de certos bens coletivos como o ambiente natural e o ambiente humano, cuja salvaguarda não pode ser garantida por simples mecanismos de mercado”.²⁴⁴

g) A necessária visão integral da vida humana²⁴⁵

A percepção acima se funda no intento de buscar sempre o “bem verdadeiro e integral da vida humana”.²⁴⁶ Indica-se aqui para “a dignidade e a vocação integral da pessoa humana”, “a unidade pessoal do agente moral no seu corpo e alma”,²⁴⁷ o que representa o cuidado de reunir/atender/suprir a “natureza da pessoa humana, que é a pessoa mesma na unidade de alma e corpo, na unidade das suas inclinações tanto de ordem espiritual como biológica, e de todas as outras características específicas à obtenção do seu fim”.²⁴⁸ Um elemento básico que vai norteando estas cartas, passa, então, a ser a busca do bem integral do ser humano, impedindo qualquer forma de abuso que signifique um reducionismo.²⁴⁹ Nesta visão integral do ser humano, ficam resguardados e preservadas as suas mais diversas dimensões, fundadas numa dignidade²⁵⁰ já reconhecida pela Declaração Universal dos direitos Humanos (1948), bem como fundada na fé hebraico-cristã, em sua noção do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus.²⁵¹

h) Evite-se todo reducionismo²⁵²

Diante do avanço das biotecnologias, em especial da genética humana e da biomedicina, faz-se necessário lembrar que, haja vista a integralidade da pessoa

²⁴¹ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Vitae*, nº 2.

²⁴² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 239-250.

²⁴³ JOÃO PAULO II. *Carta encíclica do centenário da Rerum Novarum “Centesimus Annus”*, col. “Documentos Pontifícios” nº 241. Petrópolis: Vozes, 1991, nº 39.

²⁴⁴ JOÃO PAULO II. “*Centesimus Annus*”, nº 40.

²⁴⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p.175-187.

²⁴⁶ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Vitae*, nº 2.

²⁴⁷ JOÃO PAULO II. “*Veritatis Splendor*”, nº 67.

²⁴⁸ JOÃO PAULO II. “*Veritatis Splendor*”, nº 50.

²⁴⁹ JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*, nº 10.

²⁵⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 89-97.

²⁵¹ AGOSTINI. *Bioética*, p. 154.

²⁵² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 61.

humana, esta é conseqüentemente muito mais do que um “material biológico”²⁵³, um código genético ou um programa a ser planejado pela engenharia genética.²⁵⁴ “Nenhum biólogo ou médico pode razoavelmente pretender, por força de sua competência científica, decidir sobre a origem e o destino dos homens”.²⁵⁵ “Aquilo que é tecnicamente possível não é necessariamente, por esta mera razão, admissível do ponto de vista moral”.²⁵⁶ É necessário aqui levar em conta tanto os processos ligados à procriação quanto os meios de sobrevivência; supõe-se uma noção correta de “qualidade de vida”, de “ecologia humana e social”,²⁵⁷ bem como de responsabilidade no uso das modernas biotecnologias.²⁵⁸

i) Inviolabilidade da vida humana²⁵⁹

O valor ético da vida humana levou o Magistério da Igreja a colocá-la em primeiro lugar na escala dos valores, pronunciando-se sobre a sua inviolabilidade e empenhando neste sentido todo o seu peso doutrinário e magisterial. Isto acontece, sobretudo, quando está em jogo o mandamento “não matarás” referente à “pessoa inocente” (no caso, o feto humano) e referente à pessoa terminal. Diante do aborto e da eutanásia, o Magistério da Igreja lembra que se trata sempre de “desordem moral grave”, enquanto “morte deliberada”, e afirma: “Tal doutrina está fundada sobre a lei natural e sobre a Palavra de Deus escrita, é transmitida pela Tradição da Igreja, ensinada pelo magistério ordinário e universal”.²⁶⁰

j) Procriações medicalmente assistidas²⁶¹

As técnicas de reprodução humana assistidas podem ser as seguintes: inseminação artificial, fecundação artificial, transferência de gametas para o interior das trompas de falópio e a clonagem.

Um dos maiores bens da humanidade é transmitir a vida que se realiza na procriação. Esta se constitui num valor que tem por fundamento o amor fecundo e refletido do casal humano. Com relação às técnicas de procriação artificial, o Magistério da Igreja indica dois critérios para um juízo moral: “a vida do ser humano chamado à existência e a originalidade de sua transmissão no

²⁵³ JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*, n° 63.

²⁵⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 57-61.

²⁵⁵ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Vitae*, n° 3.

²⁵⁶ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Vitae*, n° 4.

²⁵⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39-42.

²⁵⁸ AGOSTINI. *Bioética*, p. 154.

²⁵⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-49.

²⁶⁰ JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*, n° 62 e 65.

²⁶¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 61.

matrimônio”; e ressaltando “a inviolabilidade do ser humano inocente à vida ‘desde o momento da concepção até a morte’”.²⁶²

Da mesma forma se expressará a Instrução *Dignitas Personae* de 8 de setembro de 2008: “O ser humano deve ser respeitado e tratado como pessoa desde a sua concepção e, por isso, desde esse mesmo momento devem ser-lhe reconhecidos os direitos da pessoa, entre os quais e antes de tudo, o direito inviolável de cada ser humano inocente à vida”.²⁶³ “A origem da vida humana [...] tem o seu contexto autêntico no matrimônio e na família, onde é gerada através de um ato que exprime o amor recíproco entre o homem e a mulher. Uma procriação verdadeiramente responsável em relação ao nascituro deve ser o fruto do matrimônio”.²⁶⁴

Todos os procedimentos medicalmente assistidos, acima citados, encontram resistências morais, visto que “a procriação humana exige uma colaboração responsável dos esposos com o amor fecundo de Deus; o dom da vida humana deve realizar-se no matrimônio, através dos atos específicos e exclusivos dos esposos, segundo as leis inscritas nas suas pessoas e na sua união”.²⁶⁵ Estes critérios “respeitam o sentido integral da doação mútua e da procriação humana no contexto do verdadeiro amor”.²⁶⁶ “O ensinamento da Igreja acerca do matrimônio e da procriação humana afirma ‘a conexão indivisível, que Deus quis e o homem não pode romper, entre os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o procriador’”.²⁶⁷

A única exceção admissível é a da “inseminação artificial homóloga, dentro do matrimônio... em que o meio técnico resulte não substitutivo do ato conjugal, mas se configure como uma facilitação e um auxílio para que aquele atinja a sua finalidade natural”.²⁶⁸

Não resta dúvidas que alguns princípios básicos devem orientar o juízo moral em matérias como acima foram expostas. Há de se identificar em primeiro

²⁶² CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Vitae*, nº 4s.

²⁶³ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Dignitas Personae*. São Paulo: Paulinas, 2008, nº 4.

²⁶⁴ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Dignitas Personae*, nº 6.

²⁶⁵ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Vitae*, nº 5.

²⁶⁶ CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*, nº 51.

²⁶⁷ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Vitae*, nº 4.

²⁶⁸ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Vitae*, nº 6; PIO XII. Discurso às congressistas da União Católica Italiana de Obstetras, 29 de outubro de 1951, AAS 43 [1951], p. 850.

lugar, a dignidade do ser humano enquanto imagem de Deus como sendo inviolável, porque esta não se vende, não se transfere e não se abdica. O ser humano não pode ser reduzido a objeto,²⁶⁹ devendo ser sempre preservado como sujeito e integralmente.²⁷⁰

A vida humana requer uma postura alicerçada nos princípios da benevolência, da autonomia da pessoa a ser preservada sempre e da justiça na partilha e distribuição dos recursos (inclusive biotecnológicos). Importa sempre lembrar que o ser humano é mais que a soma dos seus genes ou neurônios. Evite-se qualquer reducionismo que descuide das dimensões sociais, psicoafetivas e espirituais.²⁷¹

Além disso, a fé cristã coloca no centro das suas atenções os diminuídos, os doentes e os que estão em desvantagem, os excluídos. Esta é uma predileção de Deus já presente no Antigo Testamento, quando se coloca a favor dos órfãos, das viúvas e dos estrangeiros (cf. Am 8,4-6; Mq 2,1-2; Dt 24,17-18). E quando anuncia o Reino de Deus, Jesus realiza as obras do Messias; integra os cegos, os paralíticos, os surdos, os pobres (cf. Mt 11,4-6; Lc 7,22).²⁷² A Igreja, por sua vez, sente existir aí uma “continuidade daquela que agora se designa ‘opção preferencial pelos pobres’”, opção definida pelo Papa João Paulo II como “uma forma especial de primado na prática da caridade cristã”.²⁷³

4.3.4.

Por uma teologia pública

A bioética apresenta duas faces com metodologias diferentes, que se complementam entre si. A primeira (casuística) acontece, por exemplo, nos comitês de bioética dos hospitais e nos comitês de ética em pesquisa envolvendo seres humanos e animais. Eles têm o objetivo de emitir juízos de avaliação moral sobre casos clínicos ou de investigação em que estão implicados desafios e conflitos éticos devido à ponderação sobre riscos, danos e benefícios. A

²⁶⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 57-61.

²⁷⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 149-158.

²⁷¹ AGOSTINI. *Ética cristã*, p. 29-37.

²⁷² AGOSTINI. *Bioética*, p. 158.

²⁷³ JOÃO PAULO II. “*Centesimus Annus*”, nº 11.

preocupação ética está centrada, principalmente, nos procedimentos. Os comitês professam uma bioética casuística.²⁷⁴

Embora uma sadia casuística seja importante e necessária, a bioética não pode esgotar-se na solução de casos. Impõe-se uma segunda vertente chamada de hermenêutica.²⁷⁵ Muitos desafios éticos da atualidade respondem a dinâmicas culturais implícitas que é necessário interpretar para poder equacionar o problema. Toda solução de um caso está fundada em pressupostos antropológicos e é devedora de concepções morais subjacentes que é necessário aclarar. Este esforço hermenêutico aponta para questões de fundo que não devem obviar se não se quiser cair num puro pragmatismo acomodatório.²⁷⁶

Para construir essa bioética hermenêutica e crítica não basta o procedimento da inter e multidisciplinaridade; exige-se a visão de transdisciplinaridade explicitada por Nicolescu.²⁷⁷ Na realidade trata-se de uma reflexão que passa através das disciplinas e vai além, colocando questões e levantando perguntas que transcendem a ciência e a cultura. Parte do fato de que existem diferentes níveis de realidade e, correspondentemente, diversos níveis de percepção, mostrando que, tanto o objeto quanto o sujeito, são transdisciplinares. Neste sentido possibilita uma visão transc científica e transcultural. Segundo Nicolescu, essa visão permite recolocar a questão do sagrado, compreendido como presença de alguma coisa irreduzivelmente real no mundo, entendido como aquilo que liga (religião vem de *religare*). O sagrado, enquanto experiência de um real irreduzível, é efetivamente o elemento essencial na estrutura da consciência e não um simples estágio na história da consciência. Quando este elemento é violado, desfigurado, mutilado, a história torna-se criminosa.²⁷⁸

O sagrado aponta um “além” ou um “trans” em relação aos níveis de realidade e de percepção, mas um além ligado a eles.²⁷⁹ Portanto, é transcendente e imanente, permitindo o movimento ascendente e descendente entre os níveis de realidade (informação) e percepção (consciência). Esse encontro com o sagrado na trans-realidade e na trans-percepção é a condição da liberdade e da

²⁷⁴ JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 106.

²⁷⁵ LEDER, D. Toward a Hermeneutical Bioethics. In: DUBOSE, E. R.; HAMEL, R. P.; O'CONNELL, L. J. (eds.) *A Matter of Principles?: Ferment in U.S. Bioethics*. Valley forge (Pe): Trinity Press International, 1994, p. 240-259.

²⁷⁶ JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 106.

²⁷⁷ NICOLESCU, B. *O manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999.

²⁷⁸ NICOLESCU. *O manifesto da Transdisciplinaridade*, p. 136.

²⁷⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 51-53.

responsabilidade humana.²⁸⁰ Ele é a origem última dos valores humanos. O sagrado, como experiência, origina uma atitude transreligiosa que permite conhecer e apreciar a especificidade das tradições religiosas para perceber as estruturas comuns que as fundamentam, chegando a uma visão transreligiosa do mundo e superando uma concepção mecanicista e redutiva.²⁸¹

A partir deste contexto surge a seguinte questão: O que significa refletir bioética em perspectiva teológica? Os teólogos da moral sempre marcaram presença significativa nos comitês e fóruns de discussão. O processo de consolidação da bioética como saber independente e com estatuto epistemológico próprio obrigou os teólogos a explicitar o papel e a contribuição específica da teologia na discussão dos desafios enfrentados pela bioética. Qual seria o papel do teólogo neste debate? Simplesmente defende posições confessionais da sua Igreja de uma maneira dogmática ou reflete racionalmente a partir da fé com abertura, tentando construir uma antropologia consistente que fundamente um determinado posicionamento?²⁸²

Moltmann²⁸³, refletindo sobre o lugar e o papel da teologia na universidade, distingue entre fazer teologia para o interior da Igreja, que é confessional (Teologia eclesiástica) e fazer teologia para o espaço público da universidade e da sociedade, que é plural (Teologia pública). A primeira está centrada na comunhão eclesial, a segunda está preocupada com o anúncio do Reino de Deus no mundo, apontando para uma presença relevante e pertinente da fé cristã no espaço público de uma sociedade já pós-cristã. A teologia pública objetiva, por um lado, deixar-se desafiar em uma tradição de fé pelos questionamentos atuais com honestidade e abertura de mente e, por outro lado, desafiar com coragem e pertinência a mentalidade hodierna a partir do Evangelho. Uma não pode querer ocupar o lugar da outra, pois respondem a diferentes especificidades que devem ser mantidas num ambiente cultural,²⁸⁴ não mais da cristandade.²⁸⁵

²⁸⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-49.

²⁸¹ JUNGES. *As Interfaces da Teologia com a Bioética*, p. 107.

²⁸² JUNGES. *As Interfaces da Teologia com a Bioética*, p. 108.

²⁸³ MOLTSMANN. J. *Dio nel progetto del mondo moderno*. Contributi per una rilevanza pubblica della Teologia. Brescia: Queriniana, 1999.

²⁸⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 43-45.

²⁸⁵ JUNGES. *As Interfaces da Teologia com a Bioética*, p. 108.

O Reino de Deus anunciado por Jesus de Nazaré, abre um horizonte mais amplo de esperança e de futuro²⁸⁶ para a humanidade inteira. Querer reduzir o Reino de Deus à sua expressão eclesial significa, muitas vezes, dificultar a abertura e o acesso à novidade do Evangelho. De maneira nenhuma, a teologia não pode reduzir-se a sua “função eclesial”; deverá assumir, também, uma “função do Reino de Deus” no mundo. Com certeza, nessa função a teologia investe nas esferas da vida política,²⁸⁷ cultural, econômica, científica²⁸⁸ e ecológica²⁸⁹ da sociedade. Segundo Moltmann, a teologia pública participa da *res publica* da sociedade numa perspectiva do Reino de Deus que virá. Assumindo essa posição crítica, ela deve estar disposta a sofrer, também, a crítica pública.²⁹⁰ Trata-se de falar uma linguagem pública acessível ao conjunto da coletividade social sem perder a integridade da mensagem cristã.²⁹¹

4.3.5.

Questões de fronteira

A biotecnologia abre campos que até pouco tempo faziam parte de uma ficção. Por um lado, vislumbra-se horizontes fascinantes; por outro lado, entreve desafios novos e problemas diversos.²⁹² O projeto genoma humano, com o sequenciamento do código genético, está possibilitando um grande salto neste sentido, pois permite a leitura do código genético e posterior intervenção sobre o conteúdo do mesmo. Os desafios éticos são numerosos. A missão do ser humano ante tal conhecimento precisa ser respaldada por delimitações a favor da vida.²⁹³ Esta preocupação é expressada por Jonas e por Dionigi Tettamanzi, “nasce uma nova forma de medo”,²⁹⁴ lançando assim a seguinte pergunta sobre o amanhã: “O homem será ainda o mesmo?”²⁹⁵ João Paulo II reconhece que “que a descoberta progressiva do código genético e os conhecimentos sempre mais detalhados sobre

²⁸⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-49.

²⁸⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 53-54.

²⁸⁸ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 57-61.

²⁸⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39-42.

²⁹⁰ MOLTMANN. *Dio nel progetto del mondo moderno*.

²⁹¹ DOUCET, H. La Théologie et le développement de la Bioéthique américaine. In: *Revue des Sciences Religieuses* 74 (2000), p. 8-20.

²⁹² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 57-61.

²⁹³ AGOSTINI. *Bioética*, p. 142.

²⁹⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 69-70.

²⁹⁵ TETTAMANZI. *Bioética*, p. 10.

o ordenamento do genoma apontam para um progresso dos conhecimentos científicos que suscita um justificado assombro”.²⁹⁶

Reconhece-se que o desenvolvimento das ciências, sobretudo no campo da biotecnologia, em especial da genética humana e da biomedicina, trazem muitas esperanças para o tratamento de doenças, abrem novas expectativas. Porém suscitam medo. Surgem muitas interrogações.²⁹⁷ É mister e necessário acionar a ética, a fim de responder com adequação às grandes interrogações que surgem no campo médico, científico e na atual pesquisa. É necessário acionar a bioética, enquanto “estudo sistemático do comportamento humano no campo das ciências da vida e do cuidado da saúde, enquanto este comportamento é examinado à luz dos valores e dos princípios morais”.²⁹⁸

Não demorou que a consciência ética se sentisse tocada não só pelas questões e/ou dilemas provindas dos avanços biotecnológicos, numa bioética de fronteira, mas também por aquelas questões atinentes ao cotidiano da vida das pessoas. Esta bioética do cotidiano prima pelo respeito à vida, buscando defender condições de vida das populações mais carentes, sobretudo da dura realidade da fome e da miséria. Este horizonte costuma conjugar-se com a precariedade nas áreas da saúde, saneamento básico, água, alimentação, habitação, educação, trabalho, segurança, etc. A isto, somam-se questões oriundas das várias faces da discriminação (social, racial, de gênero, etc.) do submundo das drogas, da violência, do desemprego, etc.²⁹⁹

Uma bioética do cotidiano identifica que tais situações não são uma mera fatalidade, como afirma claramente o Pontifício Conselho “Cor Unum”, quando trata da fome no mundo. Segundo o Pontifício Conselho, faz-se necessário ir às causas, que são de ordem econômica, sócio-cultural e política.³⁰⁰ Identificam-se as verdadeiras “estruturas do pecado”, sobretudo quando se perde de vista o bem comum caindo-se “na busca exclusiva e, por vezes, exacerbada dos bens

²⁹⁶ JOÃO PAULO II. “Discurso all’Assemblea plenária della Pontifica accademia delle scienze (28/10/1994), *L’Osservatore Romano*, 24 (1994), p. 7.

²⁹⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 72-74.

²⁹⁸ TETTAMANZI. *Bioética*, p. 12.

²⁹⁹ AGOSTINI. *Bioética*, p. 144.

³⁰⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 53-54.

particulares como o dinheiro, o poder e a reputação, considerados como absolutos e buscados por si próprios, ou seja, como ídolos”.³⁰¹

Segundo o Pontifício Conselho, importa reverter tal situação, erigindo “estruturas do bem comum”, que semeiam a “civilização do amor”. Isto se realiza:

quando grupos de homens conseguem trabalhar em conjunto, de maneira a ter em conta o serviço de toda a coletividade e de cada uma das pessoas, alcançando-se notáveis resultados: pessoas até então pouco úteis passam a surpreender pela qualidade dos seus próprios serviços; um efeito positivo modifica progressivamente as condições materiais, psicológicas e morais da vida.³⁰²

Durante a década de 90, do século XX, cresceu a consciência do desafio ecológico.³⁰³ Este passa igualmente a fazer parte da bioética, uma vez que é resultado da crescente consciência do compromisso ético do ser humano face à natureza ante o aumento de sua intervenção depredadora. Neste horizonte, a bioética capta a interação do ser humano-natureza, bem como a inclusão de todos os seres vivos e não vivos como parte de uma criação na qual tudo se relaciona e se inclui.³⁰⁴

Não resta dúvida que nesta interação, o ser humano tem um papel de destaque no concerto da criação, uma vez que lhe é próprio pela sua capacidade cognitiva, pela sua capacidade de escolher alternativas (demográficas, nutricionais, epidemiológicas, de estruturação social, etc.), pela sua capacidade de aprender com a vida e a história. É notável que o ser humano destaca-se pela sua capacidade de entrar na cadeia ecológica quer numa atitude participante/humanizadora quer numa atitude intervencionista/depredadora.³⁰⁵

O desafio ecológico aponta para os dias atuais, uma crise do próprio “ser humano moderno”.³⁰⁶ Trata-se de uma crise que revela uma ruptura no próprio ser humano, entre o que ele constitui enquanto corpo (natureza, cosmos, criação) e enquanto espírito (este ligado à redenção). Parece haver uma correlação entre crise ecológica e a crise do ser humano. Uma remete para a outra, na medida em

³⁰¹ PONTIFÍCIO CONSELHO “COR UNUM”. *A fome no mundo* – Um desafio para todos: o desenvolvimento solidário, col. “Documentos Pontifícios” nº 272, Petrópolis: Vozes, 1997.

³⁰² PONTIFÍCIO CONSELHO “COR UNUM”. *A fome no mundo*, p. 47-48.

³⁰³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39-42.

³⁰⁴ AGOSTINI. *Bioética*, p. 145.

³⁰⁵ AGOSTINI, Nilo. A crise ecológica: o ser humano em questão – Atualidade da proposta franciscana. In: MOREIRA, Alberto da Silva. *Herança Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 223-255.

³⁰⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-49.

que ambas remetem a esta separação, a esta fissura entre a natureza e o ser humano. Assim descreve o teólogo Gérard Siegwalt:

Ligadas no seu princípio, elas não encontrarão a solução a não ser juntas. Qualquer terapêutica buscada para curar uma delas deverá também contribuir para sanar a outra; caso contrário, tratar-se-á de uma pseudoterapia que cuida dos sintomas e não trata das causas. A doença consiste justamente na separação entre o ser humano e a natureza, no esquecimento de seu parentesco e solidariedade. Pelo fato do ser humano participar da natureza, ele peca contra ele mesmo ao pecar contra ela.³⁰⁷

4.4.

Conclusão

A humildade é uma virtude, ou melhor, um traço adequado do caráter de uma pessoa. A inclusão das noções de indeterminação e de mudanças provocadas pelo tempo alterou definitivamente as discussões científicas. O que se pode perceber, é que não houve a esperada contrapartida de humildade de grande parte dos cientistas e de outros profissionais envolvidos com a geração e aplicação do conhecimento. Hans Jonas no “longínquo” 1968, disse que “a humildade seria necessária como um antídoto para a ruidosa arrogância tecnológica atual”.³⁰⁸

Na Bioética, a humildade é uma característica fundamental. Ao assumir que a incerteza e a mudança são componentes sempre presentes, assume-se, igualmente, que os resultados das reflexões são sempre passíveis de discussão. Desta maneira, a humildade permite reconhecer que não são definitivos nem imutáveis.³⁰⁹

Os conhecimentos e discussões gerados pela bioética e pela ecologia contribuíram para ampliar a noção de responsabilidade.³¹⁰ Durante muito tempo ela era associada apenas aos deveres existentes entre seres humanos contemporâneos e geograficamente próximos. A expansão desta discussão sobre direitos e deveres com a inclusão de todos os seres vivos, tanto contemporâneos

³⁰⁷ SIMON, René, citado por SIEGWALT, Gérard. L'université, les sciences et la théologie: Un projet de dialogue interdisciplinaire. In: SIMON, René (dir). *La nature a-t-elle un sens?* Civilisation technologique et conscience chrétienne devant l'inquiétude écologique. Strasbourg: CERIT, 1980, p. 11.

³⁰⁸ JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Vega Passagens, 1994, p. 65.

³⁰⁹ GOLDIM, José Roberto. Bioética e complexidade. In: MARTINS-COSTA, Judith; MÖLLER, Leticia Ludwig. (org.). *Bioética e responsabilidade*. Rio de Janeiro: GEN e Companhia Editora Forense, 2009, p. 59.

³¹⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-49.

quanto ainda não existentes, amplia a responsabilidade e a perspectiva atual da bioética.³¹¹

Segundo Goldim, discutir apenas a preservação do ambiente natural passou a ser uma tarefa difícil e até mesmo ultrapassada. A diferenciação entre objetos artificiais e objetos naturais, que pode parecer imediata e sem ambiguidade, na realidade não o é. Estas diferenças não são nem imediatas nem estritamente objetivas,³¹² tamanho o grau da intervenção humana e das inter-relações existentes.³¹³

Na área da saúde, esta questão também é cada vez mais presente. Distinguir os processos de ação naturais do organismo humano dos provocados por intervenções externas a ele pode ser difícil e, em determinadas situações impossível. Hans Jonas, ao propor a ética da responsabilidade, já havia dito “nenhuma ética anterior tinha de levar em consideração a condição global da vida humana e o futuro distante ou até mesmo a existência da espécie. Com a consciência da extrema vulnerabilidade da Natureza à intervenção tecnológica do homem surge a Ecologia”.³¹⁴

No debate bioético é invocado, muitas vezes, o argumento, aparentemente teológico, de que os cientistas estão brincando de Deus, quando avançam o sinal em certas inovações biotecnológicas.³¹⁵ Por trás está a compreensão de que existem certos limites e âmbitos da realidade que pertencem a Deus. Na realidade, não tem nada a ver com brincar nem com Deus, pois se refere ao conhecimento científico e ao poder sobre a natureza.³¹⁶

“Brincar de Deus” não é um princípio, mas uma perspectiva. Quer apenas lembrar a humanidade da sua falibilidade e finitude. Contrapõe-se ao desejo narcísico de onipotência que pode caracterizar uma cultura³¹⁷ que inspira a produção de biotecnologias. O problema não está em ocupar o lugar de Deus, mas em não ocupá-lo a modo de Deus. Não se trata de substituir um Deus ausente, muito menos de querer ser Deus. É necessário refazer a pergunta: Quem é o Deus

³¹¹ GOLDIM. Bioética e complexidade, p. 60.

³¹² MONOD, J. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis: Vozes, 1989.

³¹³ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39-45.

³¹⁴ JONAS, Hans. “Técnica e responsabilidade: reflexões sobre as novas tarefas da Ética”. In: JONAS. *Ética, medicina e técnica*, p. 37.

³¹⁵ VERHEY, A. “Playing God” and Invoking a Perspective. In: *The Journal of Medicine and Philosophy* 20 (1995), p. 347-364.

³¹⁶ JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 121.

³¹⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 63-66.

a quem a humanidade é convidada a imitar? Essa concepção leva a reconsiderar a afirmação comum de Deus como todo-poderoso e onipotente.³¹⁸ Parece que o que antes foi afirmado antropomorficamente, de Deus, a partir e a modo do imperador todo-poderoso, agora é reconquistado pelo ser humano. Assim se expressa Junges:

Ao criar as criaturas e, principalmente, o ser humano, Deus se auto-limitou por amor. A criação segue as suas leis e Deus não intervém para anulá-las. O ser humano criado em liberdade pode contrapor-se a Deus. Se Deus é amor, Ele só podia criar se auto-limitando. Trata-se de uma limitação que Deus se auto-impõe por amor. É o Deus que se revela em Jesus de Nazaré. Quem ama se auto-limita e Deus é o sumo amor. O ser humano precisa aprender de Deus essa auto-limitação por amor se quiser “brincar” de Deus.³¹⁹

³¹⁸ BABUT, E. *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2001.

³¹⁹ JUNGES. *As Interfaces da Teologia com a Bioética*, p. 122.