



O valor e a inviolabilidade da vida humana na perspectiva da *Evangelium Vitae* e da obra *O princípio responsabilidade*

*The value and the inviolability of human life in the perspective of
Evangelium Vitae and of the work The imperative of responsibility*

Anor Sganzerla, Waldir Souza *

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil.

Resumo

Vivemos na atualidade um “privilegiado” momento de liberdade individual e ao mesmo tempo de acelerado desenvolvimento tecnocientífico capaz de realizações inimagináveis até pouco tempo em relação à vida humana e a biosfera. Antigos sonhos e desejos humanos são realizados e justificados em nome do direito à liberdade do indivíduo preconizado pelas sociedades democráticas. Essas possibilidades promovidas pelas utopias da civilização tecnocientífica, no entanto, chocam-se com a continuidade e a garantia do valor e da inviolabilidade da vida humana, na medida em que são colocadas acima de qualquer base moral, e em sintonia com os ideais modernos de que se trata de um *conflito de direitos* e não de um *conflito de valores*, e com isso tendem a perder o caráter de “crime” para assumir, o caráter de “direitos”. Sem autonomia para avaliar todo o processo, na

* AS: Doutor, e-mail: anor.s@pucpr.br

WS: Doutor, e-mail: waldir.souza@pucpr.br, wacasouza@yahoo.com.br

medida em que o *homo faber* foi dominado pelo *homo sapiens*, o ideal *prometeico* e *baconiano* do usotécnica, tem se apresentado como a única proposta redentora e salvífica, anulando desse modo, a dimensão do mistério, da esperança e da contingência presente na vida. E para essa ameaça à dignidade da vida humana e da natureza em sua totalidade, na medida em que se privilegia uma postura *pró-morte*, promovida pelas correntes culturais, econômicas e políticas, portadoras de uma concepção eficientista da sociedade, e não de uma postura *pró-vida* que as obras *O princípio responsabilidade* e a Encíclica *Evangelium Vitae* buscam dar uma resposta.

Palavras-chave: Vida. Dignidade. Inviolabilidade. Tecnociência.

Abstract

*In present days we live a “privileged” moment of individual freedom and at the same time an accelerated technoscientific development capable of unimaginable accomplishments until recently regarding human life and the biosphere. Old dreams and human desires come true and are justified in the name of the right to human freedom extolled by democratic societies. These possibilities put forward by the technoscientific civilization’s Utopias, however, conflicts with the continuity and the guaranty of the value and the inviolability of human life as they are put above any moral basis, and in tune with the moral ideals that it is a conflict of rights and not a conflict of values, and with that they tend to lose the character of “crime” to assume the character of “rights”. Without autonomy to evaluate the whole process, as the homo faber was dominated by homo sapiens, the Promethean’s and Baconian’s ideal of the use of technique has presented itself as the only redeeming and salvific proposal, thus nullifying the dimension of the mystery, the hope, and the eventuality present in life. Moreover, for this threat to the dignity of human life and nature in its entirety, as it favors a stance pro-death, promoted by cultural, economic and political currents, bearers of an efficientist conception of society, and not of a stance pro-life that the works *The Imperative of Responsibility* and the Encyclical *Evangelium Vitae* seek to give an answer.*

Keywords: Life. Dignity. Inviolability. Technoscience.

Introdução

A capacidade tecnocientífica de nossa civilização de intervenção sobre a totalidade da vida humana associada à mentalidade presente nas sociedades democráticas de que as vontades e as opiniões humanas devam estar acima de qualquer base moral, de modo a garantir o direito à liberdade “em nome da autonomia e da consciência de cada um” (EV, p. 140)¹, intensificaram o debate a respeito do valor e da inviolabilidade da vida humana. Nessa reflexão, em especial, pretende-se analisar a ameaça à autenticidade e a dignidade da vida a partir do filósofo alemão Hans Jonas, conhecido como o *filósofo da vida*, com destaque à obra *O princípio responsabilidade* (1979) e pelo Pontífice João Paulo II na Encíclica *Evangelium Vitae* (1995).

Na história da evolução humana, afirma Jonas, que a técnica representa uma *vocação* da humanidade, isto é, uma necessidade humana para assegurar a continuidade de sua existência. Compreendida como um “tributo cobrado pela necessidade” (PR, p. 45) pode-se afirmar que “a violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas” (PR, p. 32) e o que as une é justamente a *técnica*, pois, ao mesmo tempo em que o homem explora a natureza para completar a sua própria natureza, nela também constrói sua morada, denominada cidade.

Na atualidade, no entanto, a técnica, que era compreendida no passado somente como um instrumento em auxílio à vida humana, tornou-se autossuficiente, “um poder autônomo, uma empresa coletiva, um movimento em busca de sua própria realização” (TME, p. 25). Essa nova dimensão da técnica, além de dominar a natureza, coisificou o próprio homem, reduzindo-o a mero objeto de sua intervenção, na medida em que o próprio homem passou a aplicar “a sua arte sobre si mesmo” (PR, p. 57). Preocupado unicamente em realizar os projetos utópicos da civilização tecnológica, o *homo faber* dominou o *homo sapiens* coisificando-o e reduzindo a sua autonomia.

¹ Neste artigo iremos utilizar as seguintes nomenclaturas para citação das obras no decorrer do texto: EV (*Evangelium Vitae*), PR (O princípio responsabilidade), PV (O princípio vida), TME (Técnica, medicina e ética).

No entanto, para que o homem possa assumir a sua função de guardião da totalidade da vida, “entregue à sua responsabilidade” (EV, p. 69), na medida em que ele é *parte e fruto* da mesma e copertencente à totalidade da vida na biosfera, o homem é “chamado a cultivar e a guardar o jardim do mundo” (EV, p. 82). Para tanto, exige-se que ele resgate sua autonomia de modo que o *homo sapiens* tenha condições de avaliar o desejo *prometeico e baconiano* de intervenção e dominação da vida humana.

Na posse de sua autonomia, o homem poderá exercer “uma responsabilidade específica sobre o ambiente da vida” (EV, p. 82), em sua totalidade, na medida em que ele é convidado “como imagem viva de Deus a participar do domínio que ele tem sobre o mundo” (EV, p. 81). Não se trata do exercício de um poder absoluto, como se fosse dado pelo Criador, mas a capacidade de usufruir da natureza como criatura.

Afirma Jonas que, o homem é o único entre o reino vivo a ter noção do bem e do mal, e, portanto, o único portador de responsabilidade. Essa “superioridade”, por sua vez, não pode ser compreendida segundo o ideal antropocêntrico, de instauração do *regnum hominis* sobre o reino da vida, mas sim no sentido antropológico. Dito em outras palavras, embora o homem tenha um privilégio de se distanciar da totalidade da vida, pela sua maior capacidade racional e de liberdade, essa diferença não pode ser traduzida em vista de seus interesses imediatos, mas sim para o exercício da responsabilidade pela continuidade da vida humana e extra-humana. A limitação imposta pelo Criador expressa na proibição de “comer o fruto da árvore” mostra que nas relações com a natureza “nós estamos submetidos a leis, não somente biológicas, mas também morais, que não podem impunemente ser transgredidas” (EV, p. 83). Esse é o intuído de Jonas ao pensar uma nova ética para a civilização tecnológica.

A proteção à vida humana das ameaças do homem contemporâneo, e o reconhecimento de que da “sacralidade da vida dimana a sua inviolabilidade” (EV, p. 78) são os objetivos do Pontífice João Paulo II na Encíclica *Evangelium Vitae*. Embora o documento do Papa não pertença ao plano doutrinário da Igreja, a carta é provocada pelas circunstâncias

históricas do momento². O pontífice identifica que, embora o Estado tenha a obrigação e esteja legitimamente organizado para assegurar a todos os membros da sociedade o direito à vida, estamos vivendo uma época em que ocorre uma crise cultural e uma banalização da vida, o que gera uma ameaça à dignidade da vida humana, a exemplo de como tem sido proposto a respeito do aborto e da eutanásia, na medida em que até recentemente eram considerados crimes abomináveis e repudiados, e que na atualidade “tendem a perder o caráter de *crime* para assumir, paradoxalmente, o caráter de *direitosa* ponto de se pretender um verdadeiro e próprio reconhecimento legal da parte do Estado e a conseqüente execução gratuita por intermédio dos profissionais da saúde” (EV, p. 25).

Afirma o documento que certos temas, como o aborto e eutanásia, historicamente, sempre feriram a sensibilidade humana, seja ela cristã ou não, e que na atualidade são tratados com tamanha superficialidade que geram temor em muitas pessoas. Com isso, a Encíclica discute o que levaria uma sociedade a privilegiar uma postura *pró-morte*, promovida por fortes correntes culturais, econômicas e políticas, portadoras de uma concepção eficientista da sociedade, e não uma postura *pró-vida*. Afirma o Pontífice que, no modelo de comportamento civilizacional de nossos tempos, “o único fim que conta é o próprio bem-estar material” (EV, p. 47) e a chamada qualidade de vida é interpretada exclusivamente como “eficiência econômica, consumismo desenfreado, beleza e prazer da vida física, esquecendo as dimensões mais profundas da existência, como são as interpessoais, espirituais e religiosas” (EV, p. 47).

Podemos dizer que este documento pontifício, *grosso modo* falando, divide-se entre a *denúncia* às ameaças e ao valor da inviolabilidade da vida,

² Em vista à preparação da *Conferência Internacional do Cairo* (1994), promovida pelas Nações Unidas, um grupo de sessenta *Academias de ciências* se reuniram em Nova Delhi, na Índia, sem a presença da academia do Vaticano, para preparar o documento que seria usado como base para a Conferência. Os temas centrais que estavam em debate eram: a população mundial global, controle de natalidade, aborto, eutanásia, entre outros. Embora o documento tenha muitos pontos em comum com a doutrina da Igreja, principalmente em relação à vida da civilização ocidental, ele diverge totalmente quanto a política de natalidade dentro das Nações Unidas e quanto ao aborto e a eutanásia. Foram essas discordâncias que fizeram como que a Igreja se pronunciasse com a Encíclica *Evangelium Vitae*. Trata-se de uma reafirmação de posição, pois a mesma já havia sido apresentada em diferentes épocas e documentos pontifícios, tais como: *Humanae Vitae* (1968), *Donum Vitae* (1987) e a *Carta às famílias* (1994).

como podemos ver na passagem do livro do Gênesis “a voz do sangue do teu irmão clama na terra até mim” (Gn 4, 2-16) e o *anúncio* da mensagem cristã “vim para que todos tenham vida” (Jo 10, 10). Para o Papa a defesa intransigente da vida é fundamental numa sociedade que se diz moderna e que pretende ser livre, mas para tanto deverá superar “o relativismo ético que caracteriza grande parte da cultura contemporânea” (EV, p. 141). Desse modo, o *Evangelho da Vida* “não é uma prerrogativa unicamente dos cristãos” (EV, p. 200), mas um dever de todos, pois somente “a cooperação concorde de todos aqueles que acreditam no valor da vida, poderá evitar uma derrota da civilização com consequências imprevisíveis” (EV, p. 182).

A vida e suas ameaças

Uma das perguntas filosóficas de todos os tempos e sintetizada por Leibniz no século XVII, indaga “por que o ser tem preferência sobre o nada”. Esse questionamento, por sua vez, sempre é retomado com mais intensidade quando a vida se encontra em perigo. Nessa perspectiva, a retomada da questão da autenticidade da vida feita por Jonas vem reforçar a compreensão da tradição filosófica de todos os tempos, de que existe uma preferência natural do existir em relação ao não existir. Dito em outras palavras, a simples atribuição de valor ao existente, mesmo ignorando quanto se tenha de valor, já decide sobre a primazia do ser sobre o nada, pois ao nada não se pode atribuir algo, seja um valor ou não-valor, sendo desse modo, impossível de estabelecer graus de comparação. Assim sendo, afirma o filósofo a “existência deveria ser preferida em relação ao seu oposto contraditório” (PR, p. 99).

Enquanto Jonas (1979) aponta os desejos utópicos do *homo faber* da civilização tecnológica, preocupado em buscar a própria autossuperação, como uma das grandes ameaças à autenticidade da vida em nossos tempos, o Pontífice identifica na “profunda crise cultural” (EV, p. 26) e no ceticismo “científico e sistemático” (EV, p. 35), com sua divulgação de valores e conhecimento, a raiz da contradição de nossa sociedade e, conseqüentemente, os perigos e ameaças. Trata-se, segundo o Papa, de uma postura antagônica, porque ao mesmo tempo em que se asseguram valores como “a dignidade da pessoa, a justiça e a paz”, por outro lado “aceita-se ou tolera-se as mais

diversas formas de desprezo e violação da vida humana, sobretudo se fraca e marginalizada” (EV, p. 202), o que torna as bases éticas desse modelo civilizacional inseguras e ao mesmo tempo não permitem compreender claramente o sentido da existência humana.

Compreender que “a vida é sempre um bem” (EV, p. 68) e que ela está acima de qualquer modelo político ou de outros interesses, é um apelo que a própria vida faz ao homem, na medida em que a vida “diz um sim a ela mesma” (PV, p. 11) pela sua continuidade, pois viver é uma escolha, e se primeiramente havia o nada, o não-ser foi uma escolha da própria vida em querer ser. Essa escolha, por sua vez, não pertence ao universo racional, mas fruto do desejo da própria vida, que quer continuar a ser vida. Esse *sim* à continuidade da vida, no homem representa um dever na medida em que a sua capacidade pode ameaçar a dignidade e a continuidade da própria vida.

A preferência do ser sobre o nada na filosofia de Jonas (1979) faz com que o valor tenha sentido a partir do que *é*, de modo que o valor e a existência passam a coincidir, e com isso, na medida em que se atribui valor a algo se reconhece a preferência do ser sobre o não-ser. Portanto, é na vida do ser que Jonas reconhece o valor e, sendo a vida voltada a fins, ela declara-se a favor de si mesma. Com isso, o pensador conseguiu mostrar que existe um ser que implica seu próprio dever ser, isto é, de conservar a sua existência, porque o desejo da vida é de continuar a viver.

No entanto, nas atuais democracias, a exigência da liberdade humana faz com que “a democracia [represente] um substituto da moralidade” (EV, p. 142), afirma o Pontífice, deixando de ser um instrumento para orientar a vida humana para tornar-se um fim em si mesma, independente de qualquer lei moral, pois a ideia de liberdade foi “reduzida à exaltação de modo absoluto do indivíduo, sem nenhum vínculo com os outros” (EV, p. 40), colocando em cheque o maior de todos os valores, isto é, o valor da vida. O Pontífice não é contrário à democracia e nem à liberdade, pois as compreende como meios para a realização do projeto. Suas críticas se dirigem à pretensão absolutista dessas categorias, que em nome delas tudo possa ser concretizado.

Sem um “ancoradouro moral objetivo” (EV, p. 143) a democracia não conseguirá assegurar os direitos fundamentais, sendo apenas ilusória a paz e a dignidade humana que busca estabelecer, de modo a apresentar

certos crimes contra a vida como “legítimas expressões de liberdade individual” (EV, p. 37). Assim sendo, uma democracia vive ou morre pelos valores que ela promove e certamente os valores fundamentais e imprescindíveis são “[...] a dignidade de toda a pessoa humana, o respeito dos seus direitos intangíveis e inalienáveis” (EV, p. 144) valores esses que o Estado ou nenhum indivíduo poderá modificar, mas apenas reconhecer, respeitar e promover. É para assegurar o “valor sagrado da vida humana, como um bem primário” (EV, p. 7) que se funda a convivência humana e a própria comunidade política, com o intuito de reconhecer tal direito.

O reconhecimento de tais valores nas sociedades democráticas globalizadas, no entanto, tornou-se um desafio ainda maior, pois a diversidade, a pluralidade de culturas, de povos e de valores que convivem em um mesmo espaço social se intensificou rapidamente em poucos anos. Nesse sentido, a busca de um ponto de referência moral entre os “diferentes”, de modo a garantir a dignidade e o respeito a todos, e ao mesmo tempo o respeito e a preservação da especificidade de cada povo e cultura, representa um exercício à tolerância de difícil realização, pois tal atitude vai contra a pretensão globalizada de considerar permitido o que a grande maioria decidir, sem vínculo com as referências morais.

Os diferentes documentos e declarações produzidos no pós-guerra, tanto da Igreja como da ONU e outras entidades que se colocam na defesa da dignidade da pessoa humana, têm reforçado o entendimento de que os homens possuem direitos inerentes a sua humanidade e estes direitos são anteriores às próprias constituições, devendo estas reconhecê-los e promovê-los. No entanto, embora as diretrizes sejam bem claras, isso não impediu com que a humanidade promovesse uma estranha contradição, na medida em que por um lado defende a inviolabilidade como um direito, e por outro, a vida tem sido ainda ameaçada, em muitas sociedades, com o apoio do amparo jurídico, afirma o Pontífice. Em casos mais extremos, contrariando o próprio *Estado de Direito*, que pressupõe que as “razões da força” não devam ser superiores à “força da razão” (EV, p. 39), a prática da intolerância aos “diferentes” e “fragilizados”, o abandono de parte da população mundial a total miséria, e o reconhecimento privilegiado da autonomia somente para grupos de pessoas ou de sociedades, tem sido ainda uma realidade. Diante dessa contradição pergunta-se: “como

conciliar estas declarações” (EV, p. 37) ou mesmo, como é possível falar em dignidade de toda pessoa humana “quando se permite matar a mais fraca e a mais inocente” (EV, p. 43) contrariando o princípio da igualdade presente no campo jurídico?

Embora não se tenha consenso sobre a origem da vida, quando comparamos a perspectivas filosófica com a teológica, a partir do momento em que a vida se impõe como *fato*, sua continuidade é assegurada como um *direito inalienável* e todos os outros direitos subsequentes são submetidos a esse direito primário. Conforme afirma Jonas “a vida não existe em função de um direito, mas de uma decisão da natureza” (TME, p. 251), e uma vez existente, exige a sanção de um direito, porque viver significa fazer exigências ao seu entorno para que a vida possa se concretizar.

Nesse sentido, embora o discurso ético e religioso desde sempre tenha priorizado a defesa da vida humana, na medida em que somente o homem era considerado um ser vulnerável, sendo a natureza capaz de cuidar de si mesma e o homem impotente para modificar seu “ciclo e sua essência” (PR, p. 32), tornou-se urgente para o nosso tempo reconhecer que a intervenção humana sobre a natureza extra-humana com o poder da técnica, tem comprometido a sua continuidade autêntica. Se no passado era compreendido que as intervenções humanas sobre a natureza eram pequenas diante de sua grandiosidade e poder — sendo necessário ao homem inteligência e inventabilidade, mas não a ética, pois por maior que fosse a intervenção humana tudo regressaria ao estado natural com o passar dos dias — o alerta dado por Jonas é de que a natureza tornou-se vulnerável à ação do homem e a mesma se revela como “estrago e dano” (PR, p. 39) não havendo mais como retroceder ao estágio anterior após a intervenção humana. Essa ação humana imprudente e colonizadora, afirma o Pontífice, tem “alterando os equilíbrios ecológicos” (EV, p. 25) ameaçando a vida da biosfera.

A responsabilidade proposta por Jonas, enquanto princípio ético para proteger tanto a autenticidade da natureza humana como extra-humana no futuro, tem entre os seus fundamentos a capacidade de prevenção, ou seja, diante do desejo do *homo faber* de interferência sobre a vida humana e de toda a biosfera em vista da concretização de seus ideais, a virtude da prudência, entendida como a tomada da decisão certa e não

somente como cautela, representa o maior valor da civilização tecnológica. Trata-se de um valor que é exercido anteriormente à própria ação, ou seja, embora o *homo faber* seja capaz de realizar técnica e cientificamente tal ação, diante das ameaças à vida que sua ação possa representar, tal ação humana deve ser suspensa em vista à continuidade da dignidade da vida. Afirma o autor que se a continuidade da vida humana e extra-humana no futuro eram dadas como certas, na atualidade, diante do poder humano, precisamos de um imperativo ético que possa assegurar a sua existência. O imperativo para Jonas que irá proteger a vida humana e extra-humana no futuro de modo autêntico se traduz nas palavras: “aja de modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (PR, p. 47).

Diferentemente da visão científica que despiu a natureza “de toda dignidade de fins” (PR, p. 41-42) e passou a concebê-la de modo dessacralizado, amoral, como uma máquina, busca-se agora reconhecer que a natureza tem dignidade própria, e possui fins e valores intrínsecos, por ela mesma, independente da escala de valores atribuídos pelo homem, com destaque ao direito a existência autêntica no futuro. Ao estabelecer que a vida busca a sua autoafirmação, mesmo tendo presente a sua própria negação, e que ela é governada de propósitos e fins, sendo o seu maior fim a própria liberdade de viver, o autor distancia-se dos ideais da modernidade, na medida em que busca na metafísica, isto é, no ser, e não no agir, os fundamentos de uma ética da responsabilidade, evidenciando uma continuidade existente da ontologia à ética. O resgate da ontologia como fundamento da ética operado por Jonas torna-se decisivo para que se evidencie o que tem que ser considerado essencial em sua proposta de uma ética da responsabilidade que pretende proteger a continuidade da vida humana e extra-humana no futuro de modo autêntico.

A preocupação com o futuro da natureza humana e extra-humana são explícitas, tanto em Jonas como no *Evangelium Vitae*. A responsabilidade em cuidar do *jardim do mundo* e do *ambiente da vida* dada por Deus ao homem, está não somente em relação ao tempo presente, “mas também às gerações futuras” (EV, p. 82). Trata-se de garantir a questão ecológica no futuro que vai desde a preservação do “habitat natural das diversas espécies de animais e de formas de vida [...] até a ecologia humana” (EV, p. 82).

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 (PR, 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 (PR, p. 77).

O ser humano da era da tecnociência, da biotecnociência 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 (RAHNER, 1970, p. 208).

O ser humano de hoje e de amanhã é o ser humano da técnica, da automatização, da cibernética. Neste contexto isso significa que “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” (RAHNER, 1970, p. 209).

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 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 (RAHNER, 1970, p. 210).

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 da periculosidade que dela advém em razão da extensão desmedida do poder de que a tecnologia o investe. Tal extensão e periculosidade que dela decorrem, exige uma regulamentação normativa das forças e do potencial envolvido no agir humano, implicando, por isso, o plano ético da responsabilidade. Isso constitui, para Jonas, o *novum* de uma ética da responsabilidade (PR, p. 39-41).

Essa nova extensão do agir humano, fruto da tecnociência, da biotecnociência, poderá promover uma periculosidade, na medida em que 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.

A gratidão, a piedade e o temor são de fato ingredientes de uma ética que deve proteger o futuro tecnológico 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 (PR, p. 80-81).

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.

Zelar pela vida é o dever básico para com o futuro da humanidade, a partir do qual se podem 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 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 (PR, p. 93).

Embora os pressupostos da moralidade das obras em debate não sejam os mesmos em ambos os textos, identifica-se a necessidade de estarmos “submetidos às leis morais” (EV, p. 83) para assegurar a continuidade de um futuro humano e extra-humano autênticos. Segundo Jonas, não se trata de inventar uma ética para ser usada no futuro por nós ou por nossos descendentes, mas sim, uma ética para o tempo presente, que busque proteger o nosso futuro dos riscos e das ameaças decorrentes de nossas ações atuais. Com isso, a ética de Jonas promove uma reviravolta no sentido de não se limitar às preocupações da existência, como a tradicional concepção da ética voltada à busca da felicidade, mas com a *forma* dessa existência, visto que a garantia da vida em longo prazo não é mais dada como certa, necessitando-se de um fundamento ou de um princípio moral que possa garanti-la. Afirma Jonas que não haveria um “você deve se não houvesse ninguém que pudesse ouvi-lo e que pudesse estar sintonizado com sua voz” (PR, p. 157).

A regra que definia que o “bom agora para o homem [...] também o será no futuro” (PR, p. 210) não pode mais servir de orientação, visto que o futuro autêntico que era pensado como certo precisa agora de um princípio ético no presente para assegurá-lo. Com isso, a ética assumiu uma nova tarefa, qual seja, que “nenhuma mudança das circunstâncias possa suprimir seu mundo e sua essência contra os abusos de seu próprio poder” (PR, p. 23). Em outras palavras, trata-se de uma nova ética que possa garantir com que o futuro exista e nele o homem possa continuar a viver de modo autêntico.

Pensar uma ética para o futuro exige afastar-se das clássicas concepções de ética fundamentadas na reciprocidade, com o princípio de que só pode reivindicar a existência aquele que já existe. O desafio, portanto, está em assegurar um direito autêntico à existência de quem ainda não existe, mas que tem o direito a existir de modo autêntico. Afirma Jonas que a “vida reivindica vida” (PR, p. 89) e o impedimento da concretização desse princípio, por parte do homem, representa um desrespeito ao processo natural. Em sintonia com o filósofo, o Pontífice afirma que a vida

exige “ser guardada com sentido de responsabilidade” (EV, p. 6), muito além do tempo imediato.

Por uma ética transcendente

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 vida na sua totalidade, 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 e a um sentido maior do que a vida biológica, faz-se 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 (PR, p. 39-42), mesmo que de maneira diferente (SANCHES, 2004, p. 43).

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 consensual, mas uma que brote, com coerência, do respeito a uma expectativa de vida significativa na face da terra (SANCHES, 2004, p. 43-44).

A grande dificuldade de se articular um fundamento para a ética em geral, e particularmente na área da bioética (LEPARGNEUR, 1996, p. 177), está no reconhecimento do pluralismo e na diversidade da sociedade. O pluralismo (ENGELHARDT, 1998, p. 31), frequentemente, é visto como um obstáculo e a diversidade, como algo que deve apenas ser tolerado. Qualquer proposta ética que pretenda acrescentar algo ao debate em busca de uma ética global (LEPARGNEUR, 1996, p. 177), 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 deve-se partir do reconhecimento do pluralismo como valor, e transformar a defesa da diversidade em um dos pontos norteadores. Não há dúvidas que encontrarão dificuldades para articular esse diálogo, mas não se podem transformar as dificuldades em posições que inviabilizem um entendimento no futuro (SANCHES, 2004, p. 44).

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 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 requerem certo relativismo ético, quando se deseja abordar a ética num contexto pluralista (SANCHES, 2004, p. 45).

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 (PR, p. 51-56). Poder-se-ia 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 (PR, p. 63-66). A ação ética poderá ser diversa, mas nunca contraditória ou incoerente (SANCHES, 2004, p. 46).

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 (2004, p. 46), 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 a instigação do desafio (PR, p. 96-97).

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 (PR, p. 89-94). 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” (1995, p. 96). E acrescenta Sanches que 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” (2004, p. 47).

No entanto, para assegurar a continuidade da vida autêntica no futuro, exige-se com que o homem seja capaz de avaliar a sua ação além dos utópicos desejos imediatos da civilização tecnológica, que promoveu “um ofuscamento em sua consciência devido aos fortes condicionalismos” (EV, p. 11). Sem autonomia e reduzido a mero objeto da própria técnica, o homem não conseguiu mais avaliar as suas ações em vista de garantir o futuro, e passou a compreender as ameaças presentes em suas ações como parte do processo evolutivo.

Ao reduzir a natureza à pura matéria, a “natureza deixa de ser vista como *mater* e fica reduzida a material sujeito a todas as manipulações” (EV, p. 46), que “em nome de um pretexto progresso científico” (EV, p. 30), afirma o Pontífice “a vida torna-se simplesmente uma coisa, que ele [homem] reivindica como sua exclusiva propriedade, que pode plenamente dominar e manipular” (EV, p. 45). E acrescenta que quando o corpo deixa de ser visto como realidade “tipicamente pessoal, sinal e lugar da relação com os outros, com Deus e com o mundo” (EV, p. 48), o corpo humano fica reduzido unicamente à “dimensão material [...] podendo ser usado segundo o critério de prazer e eficiência” (EV, p. 48), ignorando desse modo à dignidade, o respeito e o altruísmo.

Bioética: contínua transcendência

A extrema complexidade humana exige uma ética sistêmica na abordagem das questões atinentes a sua realidade (PR, p. 265-273). 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 (THIEL, 2000, p. 92-113).

Segundo Thiel (2000), 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.

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 (PR, p. 229-233), por isso, poderia ser dito que se está defendendo uma ética da alteridade (CORREIA, 1996, p. 72). 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 (ALTMANN; BOBSIN; ZWETSCH, 1997, p. 135). 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 (SANCHES, 2004, p. 52).

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 (DOMINGUEZ, 1998, p. 177). Esse é um processo dinâmico. O ser humano vai construindo cotidianamente o sentido de sua existência. É entre tensões e desafios, conciliando opostos e buscando o

equilíbrio, que se afirma o sentido da existência como base de orientação para o agir ético (PR, p. 89-97).

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” (VIDAL, 1998, p. 33). Não basta admitir que a vida faça sentido, é necessário afirmar que isso exige uma contínua transcendência (PR, p. 96-97).

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 (PR, p. 65-66). Não há dúvida, que uma bioética que queira respeitar o ser humano com toda a sua complexidade será sempre uma bioética de transcendência (SANCHES, 2004, p.58).

Ao olhar mais de perto muitas ações da medicina na atualidade, o Pontífice afirma que elas estão na contramão da sua missão, pois “deformam o rosto humano” (EV, p. 11) humilhando-o em sua dignidade, com o “risco de extraviar-se de sua dimensão ética originária” (EV, p. 176). Embora no documento do Pontífice não seja tão explícito o que significa a expressão “deformar o rosto humano”, entendemos que essa expressão está sem sintonia com o que Jonas chama de vida inautêntica. Ou seja, diante dos desejos utópicos da civilização tecnológica na busca da *perfeição* e da *imortalidade* humanas, promovidos com a ajuda da medicina moderna, o homem, assume cada vez mais a postura de *Prometeu desacorretado*, na medida em que seu agir, e nesse caso, o agir sobre ele mesmo, ocorre independente de qualquer limite.

Ao pretender buscar a *perfeição* humana o homem torna indisponível à vida tanto a sua dimensão contingente quanto o mistério, impedindo que a vida se manifeste como abertura à indefinição. Querer controlar a liberdade constitui-se um dos maiores desejos do *homo faber* na atualidade,

no entanto, com essa prática o homem fica impedido de reconhecer que a liberdade tem uma origem ou mesmo um ponto de vista que foge do controle e da explicação.

A objeção moral ao melhoramento da vida humana através da manipulação genética, em vista de produzir uma humanidade *perfeita*, vai além da usurpação da liberdade, pois se trata de um impulso humano pelo controle do mistério, ignorando o devido respeito a “[...] tudo o que é um fim em si mesmo, isto é: a tudo o que é vivo” (TME, p. 36). Além disso, essa forma de pensar nos desqualifica para aceitarmos outras pessoas com suas limitações e deficiências, “pois a vida passa a ser concebida como digna somente a partir de certas condições” (EV, p. 30), promovendo uma cultura da intolerância. Diferentemente do passado, quando Zeus puniu Prometeu por querer ter o poder divino, as iniciativas que pretendem ocupar o lugar do sagrado na atualidade são enaltecidas e apresentadas como promessas, e suas ameaças ofuscadas por sucessos divulgados em suas conquistas.

Embora a vida humana seja classificada como livre e frágil, não podemos ignorar que sua liberdade tem como marca a imperfeição e a imprevisibilidade, o que deveria impedir o desejo do *homo faber* de torná-la perfeita, pois caso isso venha acontecer, a vida deixará de ser espontânea; e quanto mais *perfeitos* formos, menos livres e mais inautênticos seremos. Nas palavras do Pontífice: “não há vida plena senão na liberdade” (EV, p. 190).

Respeitar o “direito de cada vida humana de encontrar o seu próprio caminho e ser uma surpresa para si mesmo” (TME, p. 204), é assegurar que a marca da vida encontra-se na diversidade, na pluralidade e na abertura ao inesperado. A esperança presente nesse mistério, torna-se o alimento à nossa sobrevivência para o *vir a ser* do próprio eu, e também para que o homem possa continuar sendo humano. O desejo de controle e de domínio do *homo faber* impede de reconhecer que a vida se *constrói* e se *reconstrói* a todo o momento. As inúmeras possibilidades de concretização e de abertura da vida fazem com que ela seja concebida como uma dádiva, não somente no sentido religioso, mas enquanto abertura de possibilidades. Questiona o Pontífice: “como pensar que este maravilhoso processo de germinação da vida possa subtrair-se, por um só momento, à

obra sápiante e amorosa do Criador para ficar abandonado ao arbítrio do homem?” (EV, p. 88).

Quanto ao desejo *prometeico* de *imortalidade* preterido pela civilização tecnológica, a exemplo do que ocorre com o projeto da clonagem humana, essa aspiração impede com que o homem reflita sobre o lugar da morte no reino da vida, passando a mesma a ser concebida como uma falha orgânica que pode ser tratável ou pelo menos adiável, promovida pelos recentes progressos da medicina celular, em sintonia com a forte cultura narcisista. Nesse sentido, a aceitação da morte passou a representar uma opção insensata, não havendo porque encará-la com dignidade ou nobreza. Ao priorizar a vida somente enquanto prazer e bem-estar “o sofrimento aparece como um contratempo insuportável, de que é preciso libertar-se a todo custo” (EV, p. 128), pois ele (o sofrimento) é desposuído de significado e de valor “antes considerado um mal por excelência” (EV, p. 32) e que deve ser evitado.

No entanto, se quisermos valorar e compreender o significado da morte, precisamos recolocá-la no seu devido lugar dentro do reino da vida. Afirma Jonas que a morte representa “uma condição geral da vida e não uma ofensa externa e causal a ela” (TME, p. 262), pois o “ter de morrer liga-se ao ter nascido” (PR, p. 58). O desejo de eliminar uma das partes, no caso a morte, faz com que a vida deixe de possuir uma de suas dimensões, tornando-a desse modo inautêntica. A pretensão de apropriar-se da vida e da morte para o Pontífice “representa uma atitude prometeica do homem contemporâneo” (EV, p. 32).

A morte não é o avesso da contínua fonte de natalidade. A própria reprodução humana representa uma resposta da vida perante a morte, e também uma grande surpresa de um mundo que indivíduos já conhecidos oferecem aos outros que nunca existiram antes. Esta parece ser uma grande sabedoria perante a morte, pois ela nos oferece a promessa eternamente renovada que consiste na “incipiência, imediatidade e avides do jovem, junto com a constante oferta da alteridade como tal” (TME, p. 169), com o privilégio de ver o mundo pela primeira vez e com nossos próprios olhos. Trata-se de um *começar-sempre-de-novo* que só pode acontecer ao preço de um *terminar-sempre-de-novo*, o que torna a esperança e a espontaneidade elementos fundamentais nesse processo. Nas palavras

do Pontífice, a morte “[...] faz parte da experiência humana [...] ela não é de forma alguma aventura sem esperança: é a porta da existência que se abre” (EV, p. 193).

A vida por ser mortal constitui a sua contradição básica, mas essa condição é algo inseparável de sua essência, visto que “a vida é mortal, não *apesar* de ser vida, mas precisamente *porque* é vida [...]” (PV, p. 15). Se os interesses “comerciais e industriais passaram a dominar a técnica [...] e se os cientistas menos sensíveis se converteram em empresários para a distribuição lucrativa dos produtos de suas pesquisas [...] e a pesquisa se tornou um assunto de mercado [...]” (TME, p. 116), é necessário pensar a interferência da técnica sobre a vida do homem, a exemplo do prolongamento da vida, livre da “pressão dos interesses do mercado” (PR, p. 59), o que exige com que tal promessa seja “encarada no sentido ético e segundo princípios” (PR, p. 59). Nas palavras do Pontífice “[...] o respeito pela vida exige que a ciência e a técnica estejam sempre orientadas para o homem e para o seu desenvolvimento integral” (EV, p. 162).

Embora sejamos capazes técnica e cientificamente de prolongar a vida de modo artificial, afirma Jonas, deve-se garantir ao indivíduo o direito de decidir pela sua vida, quando não há mais o que possa ser realizado, de modo a não retardar a vida além do que ela possa ser valorada unicamente por uma questão de poder humano (TME, p. 252). Esse modo de pensar está em sintonia com o Pontífice quando este afirma que “quando a morte se anuncia como evidente e inevitável, pode-se em consciência renunciar a tratamentos que dariam somente um prolongamento precário e penoso da vida, sem, contudo, interromper os cuidados normais devidos ao doente em casos semelhantes” (EV, p. 130). Com isso, embora se tenha uma obrigação moral de tratar o doente e de buscar soluções para a sua enfermidade, é importante saber avaliar se os meios terapêuticos à disposição são objetivamente proporcionados às perspectivas de melhoramento. Desse modo, “a renúncia a meios extraordinários ou desproporcionados não equivale ao suicídio ou à eutanásia; exprime, antes, a aceitação da condição humana defronte à morte” (EV, p. 130).

Recuperar a autonomia humana para refletir a totalidade da sua existência, livre dos interesses imediatos do *homo faber*, deve ser uma missão de todos segundo o Pontífice, porque embora tais progressos se

“apresentem em socorrer à vida humana [na prática eles] acabam por oprimi-la” (EV, p. 177), na medida em que sua preocupação se dá unicamente “com o fazer recorrendo a qualquer forma de tecnologia, moureja a programar, controlar e dominar o nascimento e a morte” (EV, p. 46).

Trata-se, portanto, de promover um questionamento à ideia divulgada pela mídia em geral de que muito mais do que um *conflito de valores* essas questões manifestam um *conflito de direitos*, o que dá a entender que já houve uma tomada de decisão por parte da sociedade, e que tal realidade não foi imposta. Afirma o Pontífice que a “consciência moral [...] está hoje [...] devido à influência invasora de muitos meios de comunicação social [...] exposta a um perigo gravíssimo e mortal [...] devido a confusão entre o bem e o mal, [...] no que se refere ao fundamental direito à vida” (EV, p. 49).

Esse caminhar “cego e contínuo” (TME, p. 58) de nossa civilização em vista ao “progresso científico e tecnológico tem promovido um atentado à dignidade humana” (EV, p. 10), promovendo uma ameaça à vida, pois essas práticas “são disfarçadas em elementos de progresso com vista à organização de uma nova ordem mundial” (EV, p. 13), o que de certo modo passam a ser legitimadas. Essa união do progresso tecnológico com as utopias contemporâneas promove uma insatisfação humana e um descontentamento com a realidade presente, de modo a conceber a condição atual, como um tempo sem a plena realização. Com isso, afirma-se que se a plena e verdadeira realização humana, isto é, o homem definitivo ainda não aconteceu, isso se deve à nossa histórica incapacidade da técnica e da ciência, mas que poderá ser alcançado na atualidade com a união dos ideais utópicos do *homo faber* com os desejos da civilização tecnológica. Assim sendo, afirma Jonas “todo o passado [se torna] uma etapa preparatória para o presente e todo o presente [...] uma etapa preparatória para o futuro” (PR, p. 55).

As utopias modernas, centradas na ideia de progresso, de crescimento e do bem estar da humanidade trazem com elas a ideia de que não há limites éticos e nem materiais para a realização de seus ideais, pois existe uma abundância de recursos naturais que permitem tal realização. No entanto, torna-se urgente questionar quanto à natureza ainda é capaz de suportar visto que ninguém duvida de que haja tais limites.

Esses limites, por sua vez, “só se tornam perceptíveis quando os efeitos nocivos das nossas intervenções começam a afetar os ganhos e ameaçam superá-los” (PR, p. 301). Diante do entusiasmo promovido pelas utopias tecnológicas da atualidade, o momento exige “uma maturidade capaz de renunciar à ilusão, e que pela mera preservação da humanidade [assuma] aquilo que antes necessitou da promessa” (PR, p. 266).

Considerações finais

A crítica ao “utopismo da civilização tecnológica” (PR, p. 165) feita por Jonas, associada à “cultura eficientista de sociedade” (EV, p. 27) denunciada pelo Pontífice, deve-se, sobretudo, ao fato de que este utopismo e este eficientismo partem do princípio de que *se é possível fazer, deve ser realizado*, ignorando a presença de questões éticas entre o querer e o dever fazer. Em outras palavras, se a capacidade tecnocientífico permite realizar certas “aventuras” em relação à vida, em nome da liberdade individual de poder escolher, deve-se sacrificar os parâmetros morais. Essa forma de pensar, que privilegia as vontades do indivíduo acima de qualquer moralidade, faz com que o “valor sagrado da vida humana, como um bem primário” (EV, p. 7) seja colocado em segundo plano, e os valores da convivência entre os homens e da própria comunidade política, não sejam levados em conta. Nesse sentido, o indivíduo faz das suas vontades um *fim* em si mesmo, anulando-se enquanto ser social e de cooperação.

Além disso, não podemos ignorar que a tecnologia tem conseguido transformar o entorno natural para satisfazer as necessidades humanas com a construção de modelos de sociedade e de cultura, independentemente da aceitação e do querer humano, abrindo novos caminhos e possibilidades “exigindo” do homem a sua participação. Desse modo, a tradicional pergunta feita pelo universo ético “como devemos viver?” deixa lugar para o questionamento: “como devemos agir para que a vida continue?” ou simplesmente “como garantir vida humana e da natureza extra-humana no futuro?”. Não se trata, portanto, de assumir uma postura de *freio* ou *empecilho* ao desenvolvimento técnico-científico, mas mostrar que o saber utópico e tecnocientífico da atualidade age como *Prometeu*

desacorrentado, isto é, sem limites e sem referências, não podendo curar as feridas por ele abertas através de uma técnica, ainda melhor, na medida em que não propicia o discernimento sobre a própria técnica e não promove uma meditação a respeito do homem e seu compromisso com o todo da biosfera.

Ao ímpeto humano de controle, dominação e melhoramento da vida, com auxílio da técnica, contrapomos a ideia de que o “homem verdadeiro” sempre existiu, com suas qualidades e com seus defeitos, com sua grandeza e pequenez, ou seja, tudo aquilo que não é separável de um ser paradoxal. Eliminar essa ambivalência é tirar-lhe a liberdade e a humanidade. O homem será sempre novo e diferente dos demais, mas jamais, mais verdadeiro. Nesse sentido, as apostas se dão no homem do presente, em sua condição real, que embora seja classificado como ser imperfeito e vulnerável, somos ao mesmo tempo perfeitos do jeito que somos.

Embora seja essencialmente *niilista*, a técnica apresenta-se como salvífica e, desse modo, com a única salvação da humanidade. Essa pretensão contribuiu, segundo o Pontífice a promover uma luta dramática entre a “*cultura de vida* e a *cultura de morte*” (EV, p. 188), pois a sua marca é a ambiguidade, na medida em que as esperanças são carregadas de ameaças.

Como parte da totalidade da nossa vida, na medida em que precisamos dela para compreendera nós mesmos e a realidade que nos cerca, talvez sua presença seja mais evidente na área da saúde, principalmente no que concerne à dor, ao sofrimento e também à própria morte, porque as referências que buscavam dar sentido e explicação a essas categorias ruíram, o que fez a técnica tornar-se redentora. No entanto, esse projeto técnico contém uma contradição interna, pois o mesmo se tornou incapaz de proteger o *homem de si mesmo* e a *natureza do homem*. Ao reduzir a natureza a uma fonte de “energia” e o próprio homem a um “objeto”, a proposta de salvação se converteu em perigo, além de iludir o próprio homem de que poderia desvencilhar-se do poder divino e da ordem do *cosmo*, de modo a impor todo o seu império.

Esse *niilismo* decorrente da técnica põe em jogo o sentido do homem e do mundo em sua totalidade, enquanto que o *niilismo* da filosofia limitava-se à pergunta sobre o ser. Enquanto esse segundo, embora fosse descrito como antecipador e profético, era considerado impotente para

qualquer mudança porque não era capaz de determinar o *niilismo* que o prefigurava, o *niilismo* presente da técnica, além do poder de aniquilação, tem também a capacidade de exercer esse poder. Com isso estaríamos frente a um “[...] *niilismo* no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade” (PR, p. 65). Desse modo a “nova” forma do *niilismo* passou a ser que a “maior das capacidades”, isto é, a técnica moderna, tenha se unido ao “menor dos saberes”, na medida em que a técnica não pensa em si mesma nem como técnica e muito menos como poder. Afirma Jonas que “o braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber” (PR, p. 37).

Ao tratar do *niilismo* da técnica moderna, Jonas não partilha da ideia, bastante recorrente na atualidade, de que a civilização tecnológica vive uma crise de valores ou um relativismo ético. Para o autor, os “valores são intransformáveis” (TME, p. 47) e o que muda é apenas o seu uso e suas exigências. Desse modo, Jonas afirma que a atualidade vive um “envelhecimento” dos valores, e por isso, os valores, tornaram-se sem adesão com os novos desafios. Superar o *niilismo* da técnica moderna e o envelhecimento dos valores da tradição é o desafio proposto por Jonas na ética da responsabilidade, pois o modo de existir do homem moderno revela características próprias das promessas *baconianas* e *prometeicas* da utopia tecnológica.

Diante das ameaças à autenticidade e à dignidade da vida promovidas pela ação do *homo faber* com o uso técnica moderna, Jonas aponta – pelo olhar da filosofia – à necessidade de um novo *ethos* para a técnica de modo a “[...] humanizar os conhecimentos tecnocientíficos” (TME, p. 48), para que seu caminhar não continue sendo cego e contínuo. Em outras palavras, trata-se de buscar um poder sobre o poder, a fim de que a mesma não comprometa o futuro. Afirma Jonas que se a técnica moderna desnuda a natureza, chegamos ao momento de “respeitar os seus mistérios” (TME, p. 60). Este é o enfrentamento proposto pela ética da responsabilidade jonasiana em relação ao poder da técnica, embora o próprio autor tenha consciência de que “um remédio universal à nossa enfermidade não existe” (TME, p. 132). Mas a consciência da sombra pode se converter em luz, e esta luz não ilumina como a luz da utopia, porém sua exortação

ilumina o nosso caminho para garantir a continuidade de um mundo habitável com a dignidade das espécies.

O Pontífice, por sua vez, acrescenta à capacidade humana de intervenção à vida, a crise cultural de nossos tempos, que ao mesmo tempo em que defende a inviolabilidade da vida humana, permite em nome da liberdade de escolha a violação da própria vida. O *Evangelho da Vida* representa uma esperança na cura desse mal.

Referências

ALTMANN, W.; BOBSIN, O.; ZWETSCH, R. Perspectivas da teologia da libertação: impasses e novos rumos num contexto de globalização. In: *Estudos teológicos*. São Leopoldo, 37, n 2, p. 135, 1997.

BÍBLIA de Jerusalém. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

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

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

ENGELHARDT JR., T. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.

JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*: Carta encíclica sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. São Paulo: Paulinas, 2011.

JONAS H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto e Ed. PUC-RJ, 2006.

JONAS, H. *Técnica, medicina e ética: a prática do princípio responsabilidade*. Tradução do grupo da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LEPARGNEUR, H. A dignidade humana, fundamento da bioética e seu impacto para a eutanásia. In: PESSINI, L; BARCHIFONTAINE, C.P. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus, 1996.

OLIVEIRA, M. A. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.

RAHNER. K. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970.

SANCHES, M. A. *Bioética ciência e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2004.

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

VIDAL, M. *A ética civil e a moral cristã*. Aparecida: Santuário, 1998.

Recebido:08/06/2015

Received: 06/08/2015

Aprovado: 04/08/2015

Approved: 08/04/2015