

“O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE” EM HANS JONAS: UMA PROVOCAÇÃO À REFLEXÃO TEOLÓGICA¹

Waldir Souza²

Resumo: A ética da tecnologia não deve ser considerada simplesmente em função da fase aplicativa, de saber-poder, mas também em sua fase elucidativa. Dessa maneira a tecnologia exige ser iluminada e ter sua referência numa antropologia global, que contemple outras dimensões do ser humano. O pensamento de Hans Jonas – “O Princípio Responsabilidade”, provoca a analisar o impacto dos avanços da tecnociência, da biotecnociência diante do novo agir humano e para tanto sugere uma reflexão teológica enquanto liberdade, pecado e graça.

Palavras-chave: Teologia. Bioética. Responsabilidade. Hans Jonas.

*“The Imperative of Responsibility” in Hans Jonas:
a provocation to the theological thinking*

Abstract: The ethics of technology must not be considered simply according to its applicative phase, knowledge-power, but also according to its elucidative phase. Thus technology demands to be completed and to have its reference in a global anthropology which considers other dimensions of human being. Hans Jonas’ thinking – “The Imperative of Responsibility” – attracts to analyze the impact of developments in technoscience, in biotechnoscience before new human action and thus suggests a theological thinking whereas liberty, sin and grace.

Keywords: Theology. Bioethics. Responsibility. Hans Jonas.

A sociedade como um todo é afetada, sobretudo, por aquilo que a técnica libera no mundo e assim, efetivamente, pelo seu progresso, já que esse é um progresso de resultados. O predomínio da vulgaridade nas bênçãos tecnológicas torna isso altamente improvável, mesmo que não considerasse o enorme atrofiamento dos indivíduos sob a compulsão maciça, objetiva e psicológica da ordem tecnológica.³

Se todas as relações entre o ser humano e a realidade são relações de significado, pode-se perguntar: quais são os significados criados a partir da relação entre o cientista e o seu objeto de estudo? Se se olhar as características do método científico,

¹ O artigo foi recebido em 01 de março de 2010 e aprovado por pareceristas *ad hoc* mediante pareceres de 24 de março de 2010 e de 04 de março de 2011.

² Doutor em Teologia pela PUCRIO. Colaborador do PPG em Teologia da PUCPR (linha de pesquisa: teologia e sociedade). Professor de Antropologia Teológica, Bioética e Teologia Moral no Bacharelado em Teologia da PUCPR, Curitiba/PR e membro do Comitê de Ética no Uso de Animais da PUCPR. E-mail: waldir.souza@puçpr.br

³ JONAS, Hans. **O Princípio responsabilidade**. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC Rio, 2006. p. 272-273.

se verá que as relações entre sujeito e objeto do conhecimento na experimentação são, classicamente, relações de dominação: o ser humano domina, de certa forma violenta, o dinamismo natural dos seres colocando-os em situações controladas para verificar como se comportam e, assim, poder conhecer e manipular seu dinamismo. O universo das modernas ciências empíricas é mecânico e passível de dominação.⁴

A ciência e a técnica

A ciência e a técnica são capazes de continuar se acumulando sem encontrar nenhum obstáculo. Sua busca não é só um direito, mas também um importante dever do sujeito do conhecimento, dotado das faculdades para tal. À medida que cresce o patrimônio cognitivo coletivo, o conhecimento individual torna-se cada vez mais fragmentário. Aqui está se falando dos participantes do processo científico, dos pesquisadores e especialistas. Esse saber acumulado torna-se cada vez mais esotérico, menos compreensível aos leigos, excluindo, assim, da sua observação, a maior parte dos contemporâneos. Seguir adiante nos desafios do conhecimento é um dever supremo; se o preço é alto, deverá ser pago de qualquer forma.⁵

Diferente da ciência, o progresso pode não ser desejável, mas partilha com ela – sua criadora, que se tornou sua gêmea – a ideia de que o seu movimento autônomo é um fato unívoco, no sentido de que cada novo passo seja a superação do anterior. O que vale a pena reter no caso da ciência e da técnica, em especial depois da sua simbiose, é a história de ambas – se há uma história de êxito, essa é a história tanto da ciência quanto a da técnica; um êxito contínuo, condicionado por uma lógica interna e, portanto, prometendo seguir assim no futuro. Na técnica, esse êxito faz com que a aventura prometeica se desloque, diante da consciência comum, do papel de um simples meio para o de finalidade, mostrando-se a “conquista da natureza” como a vocação da humanidade: o *homo faber* ergue-se diante do *homo sapiens*, e o poder externo aparece como o supremo bem – para a espécie, obviamente, não para os indivíduos.⁶ A sociedade como um todo é afetada, sobretudo, por aquilo que a técnica libera no mundo e assim, efetivamente, pelo seu progresso, já que esse é um progresso de resultados. O predomínio da vulgaridade nas bênçãos tecnológicas torna isso altamente improvável, mesmo que não considerasse o enorme atrofiamento dos indivíduos sob a compulsão maciça, objetiva e psicológica da ordem tecnológica.⁷

O drama da ciência moderna é modelar uma realidade definida por relações de dominação, na qual os demais significados da realidade tendem a não estar

⁴ NETO, Francisco Borba Ribeiro. Conhecimento e Bioética. In: RAMOS, Dalton Luiz de Paula. **Bioética**. Pessoa e Vida. São Caetano do Sul: Difusão, 2009. p. 79.

⁵ JONAS, 2006, p. 269-270.

⁶ JONAS, 2006, p. 271-272.

⁷ JONAS, 2006, p. 272-273.

presentes. Nesse mundo da funcionalidade, as coisas são conhecidas à medida que são dominadas, e o próprio ser humano não pode ser entendido apenas dessa forma. Por isso as relações de significado estabelecidas por essa funcionalidade não são capazes de criar uma ética adequada.⁸

Segundo a pesquisa elaborada por Jeremy Rifkin, a agricultura global poderá estar no meio de uma grande transição histórica com o crescente aumento do volume de alimentos e fibras sendo produzido industrialmente numa cultura bacteriológica; dezenas de milhares de novas bactérias transgênicas, vírus, plantas e animais podem ser desenvolvidos e poderão entrar no ecossistema com “tarefas” definidas; clones animais e humanos poderiam virar lugar-comum, com a “duplicação” parcialmente substituindo a “reprodução” pela primeira vez na história; algumas mães teriam a chance de conceber seus filhos em tubos de ensaio e gerá-los em úteros artificiais fora do corpo humano; milhões de pessoas poderiam obter uma detalhada leitura genética de si mesmas, permitindo assim uma olhada no seu próprio futuro biológico.⁹ Os avanços da ciência, o conhecimento do genoma humano e a tecnologia a serviço de uma melhor qualidade de vida para o ser humano remetem a um novo patamar da ciência médica.¹⁰ O desenvolvimento tecnológico da medicina (extrema tecnificação clínica; crescentes políticas de coletivização da saúde; consciência dos direitos do enfermo; importância da prevenção das doenças) e os progressos da ciência biológica (engenharia genética; técnicas de reprodução humana; transplantes de órgãos; intervenção em estados intersexuais; progressos técnicos quanto à reanimação e à diagnose pré-natal) colocam novos desafios que a tradicional ética médica não consegue responder por seu caráter de pura deontologia profissional.¹¹

Desse modo, a bioética precisa mergulhar no exótico e criticamente preparar a humanidade para o diálogo com coisas estranhas e inéditas. A bioética torna-se ainda mais relevante quando se percebe que todo o avanço biotecnocientífico não está desarticulado de uma proposta de sociedade e participa, como agente poderoso, do jogo de ideologias e poder da sociedade. Quem se dedica à bioética deve estar atento, pois a vontade de poder pode por em perigo as etapas da pesquisa, gerando informações erradas, deturpando as finalidades, contrariando as regras deontológicas, as regras da sabedoria que a humanidade construiu progressivamente.¹²

⁸ NETO, 2009, p. 79-80.

⁹ RIFKIN, Jeremy. **O século da Biotecnologia**. Valorização dos Genes e a Reconstrução do Mundo. São Paulo: Makron Books do Brasil, 1999. p. 2-3.

¹⁰ CITRIN, José. Novas Tecnologias em seres humanos. Há conflitos? In: SOUZA, Draiton G. de; ERDTMANN, Bernardo (Orgs.). **Ética e Genética II**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p. 113-114. (Coleção Filosofia 165).

¹¹ JUNGES, José Roque. **Bioética**. Perspectivas e Desafios. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 13-15. (Coleção Focus).

¹² SANCHES, Mário Antonio. **Bioética ciência e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 16.

Um olhar a partir do pensamento de Hans Jonas

Hans Jonas nasceu em 1903, em Mönchengladbach, na Alemanha. De origem judaica, deve boa parte de sua excelente e profunda formação humanística à leitura atenta dos profetas da Bíblia Hebraica. Sua intensa vida intelectual apresenta três momentos marcantes de sua formação filosófica. O primeiro tem início em 1921, quando, ainda recém-formado, frequenta na Universidade de Freiburg as aulas de um mestre então pouco conhecido de nome Martin Heidegger. Em 1924, Heidegger transfere-se para a Universidade de Marburg, e Jonas o acompanha. Lá conhece Rudolf Bultmann, e sob sua orientação elabora uma tese sobre a gnose no cristianismo primitivo, que é apresentada em 1931 e publicada posteriormente. O segundo grande momento na vida intelectual de Jonas ocorre em 1966 com a publicação de *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*. Nessa obra, estabelece os parâmetros de uma filosofia da biologia. O terceiro grande momento intelectual da trajetória de Hans Jonas é decorrência imediata do segundo. A busca das bases de uma nova ética, uma ética da responsabilidade, torna-se assim a sua principal meta. Em 1979, publica *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethic für die Technologische Zivilisation* (O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica). Essa obra foi traduzida para o inglês pelo próprio autor somente em 1984.

Hans Jonas propõe ao pensamento e ao comportamento humano uma nova ética. A ética tradicional, segundo ele, fundava-se e acontecia apenas dentro dos limites do ser humano, não afetando a natureza das coisas extra-humanas. A natureza não era objeto da responsabilidade humana, pois cuidava de si mesma. A ética tinha a ver apenas com o aqui e o agora. 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”¹³. É fácil perceber que a infração desse tipo de imperativo não conduz a nenhuma contradição. O ser humano pode querer o bem presente à custa do sacrifício do bem futuro. Assim, também, querer o seu próprio fim como o fim da humanidade. O novo imperativo diz que se pode arriscar a própria vida, mas não o da humanidade. Que o ser humano não tem o direito de escolher a não-existência de futuras gerações em função da existência da atual, ou mesmo de colocá-las em risco.¹⁴

É notório que a preocupação de Jonas recai sobre uma exigência de universalização e de integridade da vida humana, estabelecendo um paradigma antro-

¹³ JONAS, 2006, p. 18.

¹⁴ JONAS, 2006, p. 48.

pocósmico sobre nossa responsabilidade. Assim, ele propõe uma metamoral que escapa às estruturas do tempo presente e da pretensa imputabilidade que hoje gozam os meios técnicos. A ação humana deve levar em conta as consequências de um futuro além de sua existência limitada, mas deve abarcar as futuras gerações. Essa é outra característica do pensamento de Hans Jonas, pois assume um caráter de não reciprocidade, uma vez que o futuro não nos dará nada em troca pelo nosso bem proceder responsável de hoje, algo que podemos chamar de “gênese, ágape laica”.

Ao formular, então, o seu imperativo de responsabilidade tornado princípio, Jonas está pensando tanto no perigo da pura e simples destruição física da humanidade quanto na sua morte essencial, aquela que advém da desconstrução e da aleatória reconstrução tecnológica do ser humano e do ambiente. Jonas está apontando para a existência de uma interação entre a pesquisa e o poder. Essa nova configuração da ciência leva a um conhecimento anônimo, que não é mais produzido para obedecer à verdadeira função do saber durante toda a história da humanidade: a de ser incorporada nas consciências, na busca meditada e ponderada da qualidade da vida humana.

O imperativo “tecno-lógico” elimina a consciência, elimina a liberdade em proveito de um determinismo. A hiperespecialização das ciências mutila e desloca a noção de ser humano. Esse divórcio entre os avanços científicos e a reflexão ética fez com que Jonas propusesse novas dimensões para a responsabilidade. Para Jonas, a presença humana é violenta e violentadora na ordem cósmica. Invade atrevidamente os diferentes domínios da natureza com muita capacidade e esperteza.¹⁵ Desta forma, Jonas defende a criação de uma teoria da responsabilidade.¹⁶

A ética da responsabilidade de Jonas terá como característica combater o defeito mais forte e favorecer o lado menos beneficiado pelas circunstâncias. Nesse sentido, tal ética estará sempre ao lado dos fracos contra os fortes e dos que aspiram contra os que já possuem. Nos tempos atuais, quando se observam o ser humano e o planeta perigosamente ameaçados, a reflexão de Hans Jonas é extremamente pertinente e iluminadora. Só uma ética que responsabilize todos pode cumprir o papel de apontar os valores e os fins a serem perseguidos e utilizar os meios como aquilo que realmente são, sem transformá-los em fins em si mesmos.¹⁷

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 heurística¹⁸ do temor, uma regra para se lidar com

¹⁵ JONAS, 2006, p. 31.

¹⁶ JONAS, 2006, p. 19.

¹⁷ JONAS, 2006, p. 19.

¹⁸ 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

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.¹⁹

No capítulo segundo do seu livro “O Princípio 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. Necessita-se desse conceito do “ameaçado” para, ante o espanto que tal eventualidade produz, afixar uma imagem verdadeira do ser humano. O conhecimento do mal, porém, obriga a refletir sobre a possibilidade de o bem permanecer ignorado. 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.²⁰ Jonas, como filósofo, apresenta uma ética que pode servir-nos de orientação diante das capacidades extremas que hoje possuímos e que deve partir do princípio da responsabilidade, isto é, de levar em conta os efeitos de nossas ações sobre os demais e sobre a natureza para preservar a existência da vida humana.

O olhar teológico

A precaução desenvolvida por Hans Jonas – heurística do temor – reporta-nos à consciência de nossa vulnerabilidade como condição humanizadora, como também a pergunta pelo mais além, pela transcendência, por Deus, é uma constante na história humana. O poderio técnico pode criar no ser humano uma sensação de onipotência que nega os limites pela busca de soluções, de alteridade, de fraternidade e de comunhão. Esse esquecimento da vulnerabilidade nega uma característica fundamental do ser humano, base para a autonomia e a responsabilidade.

Nessa perspectiva, a heurística do temor é reinterpretada sob o olhar teológico do pecado enquanto desenvolvimento prático e negativo da liberdade humana, mas o ser humano é também um potencial, quando movido pela graça enquanto amor e responsabilidade. Essa reflexão estará dividida em dois momentos, revelando a

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.

¹⁹ SIQUEIRA, José Eduardo de. Ética e tecnociência: uma abordagem segundo o princípio responsabilidade de Hans Jonas. In: SIQUEIRA, José Eduardo de. **Ética, ciência e responsabilidade**. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo, 2005. p. 111-113.

²⁰ SIQUEIRA, 2005, p. 114-115.

contradição humana enquanto prática negativa da liberdade, ou seja, daquilo que o ser humano não é chamado a ser (pecado) – heurística do temor. Mas esse ser humano naturalmente é chamado pela graça a ser práxis do amor enquanto responsabilidade.

A heurística do temor – a prática negativa da liberdade (pecado)

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 desse processo são uma incógnita. Segundo Jonas, na forma moderna de técnica, a *techné* 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.

Para 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.²¹

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.

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.²²

²¹ JONAS, 2006, p. 43.

²² JONAS, 2006, p. 63.

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, esse 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.²³

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.²⁴ O ser humano de hoje e de amanhã é o ser humano da técnica, da automatização, da cibernética. Nesse 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”²⁵.

Essa nova extensão do agir humano, fruto da tecnociência, da biotecnociência, 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 de si 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. Nessa 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. 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. Isso 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

²³ 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.

²⁴ RAHNER, Karl. **O homem e a graça**. São Paulo: Paulinas, 1970. p. 208.

²⁵ RAHNER, 1970, p. 209.

consciência do seu pecado. O pecado será, por conseguinte, algo que necessita ser desmascarado, pois é matéria de revelação e se conhece através dessa.

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 dessas representações é muito diversa, e por isso sua análise deverá conduzir a uma depuração de noção do pecado.²⁶

O perigo da deteriorização do ser humano em função do novo agir, fruto da tecnociência e da biotecnociência, provoca o repensar da responsabilidade humana. O saber torna-se 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.

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 dessa maneira o ser humano chega à última dimensão de si mesmo e de sua pecaminosidade. Essa última dimensão recebe imediatamente um conteúdo material da cristologia. A linguagem do desvio e da ofensa remete à 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 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

Por outro lado, o ser humano nunca sentiu tão vivamente quão limitada é essa 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 ao conhecimento seja ao domínio e à 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.

²⁶ FAUS, José Ignacio González. **Proyecto de Hermano** – Visión creyente del hombre. Santander: Sal Terrae, 1987. p. 224-226.

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 essa 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, 1987, p. 232-236.

Essa 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.²⁸

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

A gratidão, a piedade e o temor são de fato 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.²⁹

Esse 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.³⁰

O princípio da responsabilidade remete essa humanidade a se preocupar, a se importar com os seres humanos do futuro. Já se pode 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 dis-

²⁸ MIRANDA, 1980, p. 19-20.

²⁹ JONAS, 2006, p. 80-81.

³⁰ JONAS, 2006, p. 93.

ponível ali e não pode apelar ao ausente ou ao desacreditado, mesmo com o mais forte argumento de necessidade.³¹

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 “supraterreno” 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 – na livre e decisiva opção da fé e do amor.³² 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, diz-se algo decisivo sobre o ser humano.³³

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 essa beleza inenarrável de Deus para com o ser humano.³⁴

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.³⁵

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 tampouco é a afirmação de algum capital ou riqueza anexa à 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.

³¹ JONAS, 2006, p. 96-97.

³² RAHNER, 1970, p. 222.

³³ FAUS, 1987, p. 432.

³⁴ FAUS, 1987, p. 432-434.

³⁵ FAUS, José Ignacio González. **La humanidad nueva**: ensayo de cristología. Santander: Sal Terrae, 1984. p. 423-426 e 472-473.

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.³⁶

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 é tão inseparável da existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade”.³⁷

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. Neste 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.³⁸

Essa 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 essa liberdade cristã, dom de Deus e resposta do ser humano? Para França Miranda, é a eternização do próprio ser humano, enquanto resultado de suas ações

³⁶ RAHNER, 1970, p. 223-224.

³⁷ JONAS, 2006, p. 176.

³⁸ RAHNER, 1970, p. 224.

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 Deus³⁹ no compromisso transistórico para com a vida humana e extra-humana.

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 de 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. Esse 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.⁴⁰

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 isso 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.⁴¹ 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 esse que se concretizará das maneiras mais diversas conforme a consciência e a situação de cada ser humano.⁴² Trata-se pois de uma teologia do presente – princípio da responsabilidade humana libertada.

Conclusão

Jonas foi um filósofo que se entregou à tarefa de difundir seus ensinamentos, tal qual um profeta, sempre defendendo a esperança de salvação para a humanidade

³⁹ MIRANDA, 1980, p. 99.

⁴⁰ MIRANDA, 1980, p. 100.

⁴¹ MIRANDA, 1987, p. 103.

⁴² MIRANDA, 1987, p. 108-109.

no encontro do ser humano com a responsabilidade.⁴³ Esse ser humano é um grande mistério, um ser inacabado. É um ser de limites, mas de potenciais infinitos. Por isso nada mais sugestivo e desafiador do que perceber que o ser humano é um ser insaciado e chamado por vocação a viver a comunhão com responsabilidade. Este é o seu único “fim”, se assim se pode chamar: construir a nova humanidade. Nessa construção, o ser humano vai percebendo sua contradição e sua superação, porque mais que contradição, a humanidade no seu conjunto é a expressão do querer e da ação amorosa. Daquele que lhe confiou que cuidasse responsabilmente da sua criação.

O alcance filosófico de Hans Jonas ganha o campo da ética, colocando a vida em lugar de honra. Percebe a ameaça de destruição do ser humano e o contempla no sofrimento e na solidão. Entende-se que o perigo não se restringe apenas às criaturas vivas, mas a toda a humanidade, assumindo um caráter ontológico. Evidencia a soberba (criada pelo ser humano), que identifica na tecnociência a força demiúrgica com um poder de anular a vida da natureza extra-humana e fazer ruir a casa do ser humano. Considera, finalmente, a possibilidade dramática da vitória do não-ser construída passo a passo pelas ações do próprio ser humano. Lança seu grito por intermédio do princípio responsabilidade, que entrega como um novo imperativo indispensável para manter a esperança de salvação. Nele, pede que exista uma humanidade depois desta; mais especificamente, pede que nada na ação humana impeça que a vida continue. Quer uma vida portadora de humanidade e ela própria digna de ser vivida.⁴⁴

Referências bibliográficas

- CITRIN, José. Novas Tecnologias em seres humanos. Há conflitos? In: SOUZA, Draiton G. de; ERDTMANN, Bernardo (Orgs.). **Ética e Genética II**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p. 113-116. (Coleção Filosofia 165).
- FAUS, José Ignacio González. **La humanidad nueva**: ensayo de cristología. Santander: Sal Terrae, 1984.
- FAUS, José Ignacio González. **Proyecto de Hermano** – Visión creyente del hombre. Santander: Sal Terrae, 1987.
- JONAS, Hans. **O Princípio responsabilidade**. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC Rio, 2006.
- JONAS, Hans. **Das Prinzip Verantwortung**. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- JUNGES, José Roque. **Bioética**. Perspectivas e Desafios. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus).
- LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

⁴³ SIQUEIRA, 2005, p. 190.

⁴⁴ SIQUEIRA, 2005, p. 191-192.

- MIRANDA, Mario de França. **Libertados para a práxis da justiça**. A teologia da graça no atual contexto latino-americano. São Paulo: Loyola, 1980.
- NETO, Francisco Borba Ribeiro. Conhecimento e Bioética. In: RAMOS, Dalton Luiz de Paula (Org.). **Bioética**. Pessoa e Vida. São Caetano do Sul: Difusão, 2009.
- RAHNER, Karl. **O homem e a graça**. São Paulo: Paulinas, 1970.
- RIFKIN, Jeremy. **O século da Biotecnologia**. Valorização dos Genes e a Reconstrução do Mundo. São Paulo: Makron Books do Brasil, 1999.
- SANCHES, Mário Antonio. **Bioética, ciência e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2004.
- SIQUEIRA, José Eduardo de. Ética e tecnociência: uma abordagem segundo o princípio de responsabilidade de Hans Jonas. In: SIQUEIRA, José Eduardo de (Org.). **Ética, ciência e responsabilidade**. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo, 2005.