



3

PÓS-HUMANO

Crise ou reconstrução da identidade humana?

Cultura - Ciência - Religião

Ronaldo Miguel da Silva

φ editora fi



Decididamente o clima está esquentando. Vivemos tempos de urgência. Além de estar sob época de mudanças, vivemos uma mudança de época que afeta todas as dimensões da vida humana. A condição humana está em risco de autoliquidez. A humanidade passa por uma intensa crise existencial e seu futuro está em nossas mãos. A humanidade está sendo afetada por um processo psicológico inerente à sua percepção, à sua vida cotidiana, ao seu ser e à sua forma de organização social. A responsabilidade pela situação humana parece ter sido privatizada e desregulamentada. Os órgãos conjuntos encarregados pelo ordenamento e interpretação de tudo isso estão se desintegrando. Cabe agora à nossa geração identificar os problemas, procurar as respostas e restaurar identidades trincadas. O desafio é encontrar a forma de *como* fazê-lo, muito embora, o mais importante é reafirmar que *podemos* fazê-lo, através do retorno a um humanismo coerente, pois o vício radical da humanidade é de ser antropocêntrico, não de ser humano. É disso que trata esse livro.

PÓS-HUMANO

**COMITÊ CIENTÍFICO DA
SÉRIE TEOLOGIA EM DIÁLOGO:**

Cassio Murilo Dias da Silva, PUCRS, Brasil.

Geraldo Luiz Borges Hackmann, PUCRS, Brasil.

Irineu J. Rabuske, PUCRS, Brasil.

Manuel Hurtado, FAJE, Brasil.

Marileda Baggio, PUCRS, Brasil.

Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil.



Série
Teologia em Diálogo

3

Ronaldo Miguel da Silva

PÓS-HUMANO

Crise ou reconstrução da identidade humana?

Cultura – Ciência - Religião

Porto Alegre
2015

| Φ editora fi

Direção editorial:

Jéferson Ferreira Rodrigues, IHU/Unisinos, Brasil

Tiago de Fraga Gomes, PUCRS, Brasil.



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da

Creative Commons 3.0

<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/br/>

Série Teologia em Diálogo - 3

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SILVA, Ronaldo Miguel da.

Pós-humano: crise ou reconstrução da identidade humana?
[recurso eletrônico] / Ronaldo Miguel da Silva -- Porto Alegre,
RS: Editora Fi, 2015.

193 p.

ISBN - 978-85-66923-58-2

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Pós-humano. 2. Dignidade humana. 3. Direitos humanos.
4. Teologia. 5. Cultura . I. Título. II. Série.

CDD-210

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia e teoria da religião	210
-----------------------------------	-----

*Aos que se ocupam da dignidade
humana com receptibilidade,
pacienciosidade, aprazibilidade e
eticidade.*

Sumário



Apresentação.....	9
Prefácio	11
Introdução	23
Capítulo 1	29
Considerações preliminares	

Parte 1

Cenários do Pós-humano

Capítulo 2	49
Dimensões do cenário pós-humano	
Capítulo 3	67
Pós-humano em conjuntura de Pós-modernidade	
Capítulo 4	75
Tecnociência e Pós-humanidade: um assunto de fronteira	

Parte 2

Por um homem mais humano

Capítulo 5	91
Repensar a condição humana frente ao pós-humano	
Capítulo 6	101
A necessidade da reflexão ética para escapar dos falsos absolutos	

Capítulo 7	111
O princípio do amor como proposta ao pós-humano	

Parte 3

Jesus Cristo: Revelação plena do humano

Capítulo 8	135
A teologia como discurso sobre o humano	

Capítulo 9	141
Jesus de Nazaré: pessoa divina na história humana	

Capítulo 10	158
Jesus como afirmação do corpo	

Capítulo 11	171
Jesus Cristo, sentido para o pós-humano?	

Capítulo 12	177
A discussão prossegue	

Índice dos autores citados	185
----------------------------------	-----

Apresentação



Aqui está um assunto que não podemos desconhecer. Pelo contrário, precisamos colocar sobre a mesa, debater, aprofundar, a fim de tomarmos nossas decisões a respeito do futuro de nossa espécie humana.

Dante Alighieri, em sua Divina Comédia, descreve a entrada no Paraíso como uma experiência de “transumanização”: é o “trans-humano” em direção a Deus, transcendência ou êxtase eterno. Aqui, o autor, Ronaldo Miguel, nos expõe, passo por passo, o atual processo de trans-humanização em direção à tecnologia, à máquina. Por isso aplica, justamente, o uso de outro neologismo, o “pós-humano”.

Não é fácil compreendermos com a rapidez necessária do que se trata. Por isso também Ronaldo Miguel nos facilita a compreensão abordando esta questão crucial desde uma descrição e uma análise global da cultura e de nosso momento histórico, conduzido pela tecnologia que permeia a experiência humana, desde a biologia até a política.

Aqui, como nos tempos decisivos de Santo Agostinho, se levanta a pergunta: “Que sou eu, qual a minha natureza?”, ou seja, qual a minha ou a nossa dignidade humana, a que ela corresponde: a Deus ou à máquina? Mais uma vez, Ronaldo Miguel nos ajuda a darmos mais um passo: é na ética que se decidirá o humano, se decairá no pós-humano ou se será capaz de erguer-se para o transumano cantado por Dante, que ele chamou também de “divinização”, e que Teilhard de Chardin evocou como “amorização”, mas que podemos antecipar com Ronaldo

Miguel de forma mais humilde na relação de solidariedade com os que precisam ser reconhecidos como humanos.

Prof. Dr. Frei Luiz Carlos Susin

Doutor em Teologia – Universidade Gregoriana de Roma.

Professor da PUCRS e ESTEF.

Membro do Comitê de Redação da
Revista Internacional de Teologia Concilium.

Cofundador da Associação de Teologia e
Ciências da Religião (SOTER).

Prefácio

Não é fácil a tarefa de prefaciar uma obra. Por isso, sempre que convidado, tenho declinado. Há situações, entretanto, que não podemos recusar. Assim ocorreu quando *Carlos Rodriguez* pediu-nos que prefaciasse sua obra – *Introdução ao pensamento e à obra jurídica de Karl Larenz* – e depois quando *Leonardo Brandelli* solicitou-nos a mesma incumbência sobre seu livro – *Teoria geral do Direito Notarial*. Da mesma forma agora, diante do pedido de *Ronaldo Miguel*, o qual conheço há alguns anos e, desde então, tenho acompanhado sua trajetória acadêmica. Trata-se de uma pessoa de muito talento e força de vontade. Este livro consiste da versão modificada do trabalho de dissertação de Mestrado perante a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

O tema desta obra é extremamente espinhoso; ele cruza dois eixos polêmicos e apaixonantes do conhecimento: de um lado, a relação ciência-religião e de outro, a relação corpo-alma na doutrina cristã.

A respeito do primeiro eixo, lembra Eliane Azevêdo que a “proximidade entre a ciência e a religião é, de modo geral, percebida na sociedade brasileira como algo desejado pelos religiosos e criticado pelos cientistas. Herdamos de culturas ancestrais uma percepção dicotômica sobre a interpretação dos fenômenos da natureza e construímos nossa visão de mundo segundo pressupostos da ciência ou da religião. Para iniciantes na ciência, a percepção de conflitos entre princípios fundamentais de saberes científicos e religiosos gera incontida busca por acolhimento em um cientificismo radical, fechado até mesmo às

investidas do pensamento crítico”.¹ No domínio do conhecimento, é corrente distinguir entre aquilo que pertence ao campo da razão, que se diz ser objetivo, preciso e universal, e aquilo que se tem classificado no campo do irracional, do espiritual ou do esotérico, e que se supõe depender apenas da crença e da subjetividade de cada um. Fé e razão são dois termos que sempre foi empregado em oposição um ao outro. Diante da razão, objetiva, fria e universal, encontrar-se-ia a fé, subjetiva, incomunicável e individual. Mas este modo de ver a relação é incorreto.

É da tradição filosófica portuguesa, desde o século XVIII, examinando-se o pensamento de Inácio Monteiro, Teodoro de Almeida, Pinheiro Ferreira e Pedro Amorim Viana, entre outros, a ideia de que não há nenhum conflito ou contradição entre as duas formas de conhecimento, isto é, o que se alcança pela razão e aquele a que se acede pela fé e pela revelação, uma vez que a incompreensibilidade dos dogmas e dos mistérios religiosos resulta do fato de transcenderem os limites do entendimento humano e não de serem contrários à razão. Para Pedro Amorim Viana, contrapor a fé à razão afigura-se ilegítima pretensão dos teólogos, assente em grave erro psicológico, pois a “fé não difere da convicção racional. É um estado de espírito e não um afeto da alma, é uma revelação natural e interior, uma iluminação superior do entendimento que tem por limites os da própria razão e não um fenômeno sobrenatural, uma inspiração dirigida ao coração”.² Doutra banda, as verdades racionais são revelações divinas, “na medida em que a razão, cujo atributo essencial é a anuência as verdades que se lhe manifestam, se encontra em comunicação com Deus, não de uma forma infável, misteriosa ou sobrenatural, mas dentro dos seus próprios limites”.³

¹ PETERS & BENNETT, 2003, p. 15.

² VIANA, 2003, p. 11-12.

³ Idem, p. 12.

Infelizmente, nos dias atuais parece que tudo isso está esquecido. De um lado os cientistas sempre criando novas “mercadorias” de consumo – os meios de comunicação mostram novos mundos para as pessoas, mas ao mesmo tempo introduzem a incoerência no pensamento, criando um estado de dependência neurótica; o sábio foi substituído pelo cientista. Nesse sentido, é possível entender que a ciência moderna desencantou o mundo; rompeu uma antiga aliança; tornou a natureza um autômato sem ilusões; e fez do próprio homem um estrangeiro no mundo. De outro lado, toda a onda de irracionalismo que vemos atualmente pode ser comparada a uma espécie de psicose coletiva, onde ocultismo, astrologia e medicinas alternativas, associadas às denúncias de esgotamento da razão, surge como manifestação de uma psicose que se desenvolve nas profundezas do espírito humano e parece partilhada por muitas pessoas. Há uma substituição da realidade pelo imaginário, característica presente do movimento irracionalista. O excesso de racionalismo levou, por ironia, ao irracionalismo. No entanto, o autor desta obra aposta numa mudança de posição sobre essa questão, mostrando a possibilidade de um diálogo entre os dois campos do conhecimento (razão e fé), analisando a situação do homem na época pós-moderna e, por fim, propondo uma visão humanista-cristã para a o abismo que ronda a pessoa humana atual.

A respeito do segundo eixo, apesar de séculos de estudos, esse não é menos tormentoso. Nesse sentido, nos questiona Adolphe Gesché: qual a importância do corpo para o cristianismo, se o pecado vem da carne? Como chegar a Deus pelo corpo? O corpo não seria um lugar de visita de Deus e, principalmente, o lugar em que pudéssemos fazer vibrar em nós o encontro com Deus?⁴

⁴ Cf. GESCHÉ & SCOLAS, 2009.

O padre Antônio Vieira no seu rebuscado estilo barroco, no sermão da quarta-feira de cinzas de 1672 na Igreja de Santo Antônio dos portugueses, em Roma, assim falou: “Deu o vento, levantou-se o pó; parou o vento caiu. Deu o vento, eis o pó levantado; estes são os vivos. Parou o vento, eis o pó caído; estes são os mortos. Os vivos pó, os mortos pó; os vivos pó levantado, os mortos pó caído; os vivos pó com vento, e por isso vãos; os mortos pó sem vento, e por isso sem vaidade”.⁵

Há trinta anos temos falado do pó caído. Agora, a propósito deste livro, queremos falar do pó levantado.

Existe em nossa época uma recusa da espiritualidade transmitida do passado, e que hoje se considera inadequada para expressar ou animar o momento histórico que vivemos. Fala-se, então, de uma espiritualidade contemporânea. Cabe uma pergunta: Será que uma espiritualidade verdadeiramente surgida do evangelho e vivida em dimensão eclesial não é, porventura, perene? Não devemos, portanto, confundir a espiritualidade com modos de expressá-la. Ademais, não podemos perder o legado histórico construído através de séculos de ensinamento e reflexão. Na realidade, em que pesem as sombrias previsões de Augusto Comte, Karl Marx e Max Weber, profetizando o fim das religiões, nosso tempo está cheio de movimentos espirituais que demonstram a presença e vitalidade do sentimento religioso no mundo atual. No princípio, este interesse se orientou para formas de espiritualidade asiática, mas na América do Norte e na Europa se deslocou, em certa medida, para uma tomada de contato com os místicos da tradição cristã, de maneira especial são João da Cruz.

Há muitas pessoas com uma vida interior abundantemente rica, que nada tem de religiosa e nem sequer

⁵ VIEIRA, 1993, p. 577.

pode ser considerada vida espiritual, por mais amplitude que se dê a esta última noção. Há poetas ou artistas que são completamente incrédulos, mas que, sem embargo, experimentam e comunicam uma riqueza de imaginação, de pensamento, de sentimentos, totalmente própria. Podem desconhecer, por completo, a vida religiosa e, inclusive, não ter nenhuma vida espiritual, se por ela se entende, pelo menos, o acesso a uma realidade distinta do mundo sensível que ultrapassa a pessoa. A vida religiosa, no sentido mais amplo da palavra, aparece ou se mantém desde o momento em que se experimenta, de alguma maneira, uma relação com uma deidade transcendente, real ou suposta, e que, em certos casos extremos, pode não ser mais que uma sobrevivência, em nossa conduta, daquilo que a nossa inteligência coloca em dúvida. O renovado interesse espiritual de nossa época brota de profundas exigências de autenticidade, de interioridade e de liberdade.

A crise do homem tem suas raízes já no século XIII quando, através de Averróis, se procura separar o natural do sobrenatural. Tem impulso com a filosofia de Descartes quando divide a pessoa humana em substância pensante e coisa extensa. O antropocentrismo que surge com o Iluminismo, ao colocar o homem no centro do universo, paradoxalmente, provocou o a-Deus e, com isso, a alienação da própria pessoa. A secularização, que se inicia na segunda metade do século XIX, conduz ao Estado laico e, em consequência, ao esquecimento de Deus no corpo social. A civilização industrial não cumpriu suas promessas: em vez de oferecer um mundo segundo a medida do homem, em que este pudesse morar e conviver procurando o bem comum, trouxe-nos, entre outras coisas, o critério da produtividade como parâmetro de valor; uma angustiante incomunicabilidade, um futuro ameaçador, a insegurança, a atrofia dos sentimentos e a poluição ecológica, não apenas com a degradação dos recursos naturais, mas principalmente com a poluição sonora, que retira do homem o silêncio,

espaço indispensável à meditação, contemplação e a oração.⁶ A ciência e a técnica, não obstante os progressos na prolongação da vida e na facilitação da atividade humana, trouxeram sérias ameaças à humanidade: a pessoa homem tornou-se coisa, simples objeto de conhecimento e de manipulação.

Com a tanatologia científica, que se inicia no século XVIII, opera-se a introdução da ciência na problemática da morte. A ciência, como principal ideologia do século XX, toma a morte como seu objeto e a esconde, porque permitir a sua manifestação em público, seria admitir sua própria fraqueza diante dela.⁷ Oculta-se o que não se suporta. Claro que essa nova maneira de encarar a morte tem origens mais remotas. Inicia-se no século XVI, com a ideia de morte natural, biológica. É uma nova concepção. Deixa ela de ser acontecimento social e público para tornar-se objeto de conhecimento. É a laicização da morte. Deixa de ser um acontecimento social para tornar-se um acidente científico. Ivan Illich aponta a intervenção médica sobre a morte como mais uma estratégia de comercialização característica das sociedades altamente industrializadas. Segundo ele, a mais recente conquista do processo de *medicalização da morte* – seu acompanhamento hospitalar intensivo – representa a derradeira etapa de subtração da morte ao sujeito que a experimenta, a fase final da expropriação do ato de morrer pelo sistema de consumo comercial.⁸

⁶ Nesse sentido, diz Le Breton: “Se a presença do homem é, antes de tudo, a sua palavra, também é inelutavelmente a presença do seu silêncio. A relação com o mundo não é tecida apenas na continuidade da linguagem, mas também nos momentos de suspensão, de contemplação, de retiro, isto é, nos inúmeros momentos em que o homem se cala” (LE BRETON, 1999, p. 23).

⁷ Afirmo Nico Versluis: “Tornou-se mesmo um tema permanente de certa corrente da crítica cultural moderna afirmar que a morte foi expulsa da nossa sociedade, inteiramente orientada para a produtividade e o progresso” (VERSLUIS, 1971, p. 663).

⁸ Cf. ILLICH, 1975, p. 187-188.

A morte na sociedade moderna é acontecimento detestável, terrível, vergonhoso, escandaloso, insuportável e objeto proibido.⁹ Morrer é uma anomalia; é o que simplesmente não se entende, o que rompe todos os esquemas sobre os quais justificamos nossa existência. Daí a necessidade de negá-la. Neutralizam-se os funerais e proíbe-se falar em morte. Retira-se a morte do convívio familiar e entrega-se aos cuidados dos hospitais, que cada vez mais perdem o caráter de entidade profilática e terapêutica, transformando-se em local onde o doente terá a ilusão de que não morrerá, salvo algum acidente de percurso. Esqueceu-se a ideia de imortalidade dos antigos. A ideia agora é outra: a de *a-mortalidade*. Não mais se morre, porque a morte deixou de fazer parte do discurso moderno.

Entretanto, já há sinais de mudanças. Novos cenários podemos vislumbrar. O homem do século XXI quebra a couraça repressiva que a sociedade lhe impõe, brandindo as aspirações mais radicalmente inseridas no seu ser. Dá razão a Henri Bergson e escuta seu apelo sobre a necessidade de

⁹ Diz Philip Kapleau: “Para fazer justiça à medicina, é oportuno dizer que a prática de retardar a morte pela ação de poderosos agentes químicos e de outros meios reflete um padrão cultural que não apenas considera inútil toda dor, mas também encara a morte como o último grande inimigo, a ser vencido e derrotado a qualquer preço. A morte, que deveria ser acolhida como natural e inevitável, torna-se o Ceifeiro Implacável, e o momento do desenlace, terror de todos os terrores. Se homens e mulheres quiserem *recuperar o domínio sobre o próprio falecimento* e não ser iludidos em sua própria morte, será preciso que recuperem sua soberania de indivíduos atuantes e autônomos e, enquanto estiverem fisicamente ativos e mentalmente lúcidos, escrevam o roteiro e montem o cenário para o drama da própria saída, resistindo à manipulação familiar e outras forças que irão pressioná-los” (KAPLEAU, 1997, p. 19-20).

oferecer ao mundo moderno um “suplemento de alma”, que permita ao homem evitar ser esmagado por suas próprias produções e encontrar a si mesmo de modo autêntico.

Entre as tentativas, o homem contemporâneo, para reconquistar sua espiritualidade socorre-se do ocultismo, da meditação oriental e de movimentos religiosos comunitários, de retiros para meditação, de exercícios espirituais, etc. O homem de hoje percebe, talvez de maneira imprevista e lancinante, que está envolvido num ser superior e distinto; que experimenta um mistério que o transcende e enche de estupefação, que tem a sensação de ser conquistado ou de conquistar algo maior do que ele. Estes sinais do divino constituem um “rumor dos anjos” em nosso tempo; porque, para quem sabe olhar com olhos límpidos, “a existência humana está impregnada de sintomas de transcendência e a abertura a ela é elemento constitutivo do ser humano”.

É justamente por isso que a verdadeira espiritualidade deve se precaver, afastando-se de alguns falsos absolutos, a saber: *do individualismo* – a pessoa não pode reduzir-se a um caminho de interioridade, mas corresponder às tarefas concretas e entrecruzar-se com o caminho da sociedade; *de uma projeção ultraterrena* – que coloque exclusivamente no além a salvação e o reino de Deus; *do sobrenaturalismo* – que anula o elemento humano sob o pretexto de fazer triunfar a graça divina; *de incorretas orientações* – que prometem o paraíso neste mundo; *de antropologias dualistas* – que seccionam o homem em duas realidades; *do psicologismo* – que reduz a vida espiritual a estados de consciência; *de ideologias* – que querem encontrar o sentido da História na própria História.

Nesse sentido, a impressionante mudança da espiritualidade, demonstrada pelos fenômenos aqui mencionados e por outras experiências religiosas constitui uma forte crítica contra a sociedade unidimensional, demasiado racionalizada e dominada pela ideia do progresso, da funcionalidade e do progresso econômico. Evidencia a necessidade religiosa do homem, que corre o risco de ver-se

obnubilado pela tecnologia, e lembra que ser homem significa também saber escutar o mistério das coisas. A espiritualidade cristã, por seu caráter histórico, deve corresponder às necessidades da época e expressar-se por meio das categorias em uso. Santa Teresa de Ávila, ao apresentar o itinerário espiritual do cristão de seu tempo, afasta-se do plano cosmológico da Idade Média e propõe um caminho de interiorização até o centro da alma, onde Deus se encontra; corresponde, assim, à necessidade urgente que o indivíduo sentia, numa sociedade intra-determinada, de encontrar-se a si mesmo.

Nesse sentido, é possível classificar a espiritualidade de duas maneiras: espiritualidade de cima e espiritualidade de baixo. A espiritualidade de cima começa pelos ideais que nós nos impomos. Surge das metas que o homem deve alcançar através da ascese e da oração. Ela nasce do anseio do homem por tornar-se sempre melhor, por subir sempre mais alto, por chegar cada vez mais perto de Deus. O principal perigo deste tipo de espiritualidade é acharmos que podemos chegar a Deus pelas nossas próprias forças. Já na espiritualidade de baixo, ao contrário, não se trata apenas de ouvir a voz de Deus naquilo que eu penso e sinto, nas minhas paixões e enfermidades, e de assim descobrir a imagem que Deus fez de mim. Trata-se de que, ao chegar ao fim de nossas possibilidades, nós estejamos abertos a uma relação pessoal com Deus, pois a característica central do homem é justamente ter uma alma aberta ao Transcendente. A verdadeira oração, dizem os monges, surge do mais profundo de nossa miséria e não das nossas virtudes. Neste tipo de espiritualidade, Deus nos fala também através de nós mesmos, daquilo que nós pensamos e sentimos, através do nosso corpo, de nossos sonhos e, ainda, através de nossas feridas e de nossas supostas fraquezas.

Daí porque sublinhamos tanto o aspecto inferior do homem. Justamente porque é a partir destas características humanas que podemos erigir uma espiritualidade mais

peçoal, mais humana. É bom lembrar que a Bíblia nunca nos apresenta como modelos de fé pessoas perfeitas e sem falhas. A palavra “homem” tem como radical a palavra latina *humus*, que significa terra, substância rica em coloides. Curiosamente, “humilde” também tem a mesma raiz. Daí nasce o imperativo de todo homem ser um “humilde”: humilde é aquele que reverencia, que se inclina; o homem inclina-se física e espiritualmente. De início ao fim. Na posição fetal já está inclinado no sentido de retorno. Durante a vida repete a mesma posição ao dormir como que ensaiando seu retorno final. A Regra de São Bento fala sobre a humildade do homem. Não se ocupa da virtude do monge, mas o caminho espiritual, interior, o caminho do amadurecimento humano e da contemplação, o caminho da crescente experiência de Deus. Gregório de Nissa entende que o homem só pode imitar a Deus em sua humildade. Mas, creio que é Agostinho de Hipona quem mais se ocupou desta característica humana. Para ele, ser humilde é reconhecer a própria dimensão e se conhecer a si próprio com honestidade. Chega ao ponto de afirmar que o pecado com a humildade seria melhor do que a virtude sem a humildade.

Nessa dialética nota-se que a vida humana é um contraponto de angústia/esperança – par psicológico; desamparo ontológico e afã de plenitude subsistencial – par ontológico. Ao par psicológico corresponde o par ontológico. Nessa inter-relação a pessoa pára e caminha. Só na morte esse contraponto desaparece. Se antes buscava a sua realização, na morte ela se dará, vencendo o afã de plenitude subsistencial. Portanto, a morte não é algo estranho à vida; faz parte dela e integra a própria vida.¹⁰ Não é algo que vem de fora, mas algo que é nosso próprio, que só ao homem pertence. É o que de mais próprio existe no

¹⁰ Cf. BROEKMAN, 1998.

ser humano, uma vez que ele é o único animal que morre.¹¹ Só ele tem consciência da morte e faz dela um drama, um marco de referência de sua vida.¹²

Enquanto ser vivo, o ser humano nunca está completo. É um ser por fazer-se: a essência de nosso ser nos é entregue como algo que ainda está por vir.¹³ Enquanto o animal é o que é, e não é, o que não é; o homem é o que não é e não é, o que é. O animal já nasce pronto, acabado, concluído. O homem não. É um ser por fazer-se. Não é ainda o que é, pois está sempre introjetando o seu futuro de tal forma que aquilo que ainda não é, já é na medida em que antecipa o futuro. Vive no futuro, alimenta-se de seus projetos, de seus planos, daquilo que pretende vir a ser. Portanto, ele já é o que não é ainda. O homem existe no mundo e acima do mundo; no tempo e acima do tempo; na história e para além da história. Um ser em vias de realização.¹⁴ A sua liberdade absoluta de ser finito, supõe, dessa forma, que esse ser se encontre sempre em caminho e nunca numa firmeza definitiva. Não consegue viver, tendo de adaptar-se ao *conviver*. Ser carência, não se adapta totalmente ao ambiente natural, tendo de recorrer ao mundo cultural para construir seu nicho existencial. Com isso não deixa de ser animal, pois passa a conviver em dois mundos distintos: o natural e o cultural. Daí a insegurança que lhe assola: tem medo, insegurança, receios e vive sempre na incerteza do futuro. Claro, tendo apenas dois pés, apoia-se em cada um desses mundos apenas com um deles. Não está firme, portanto. É por isso que aspira um terceiro plano: o do transcendente. Anfíbio porque habitando dois mundos,

¹¹ Nesse sentido, disse Hannah Arendt: “Os homens são *os mortais*, as únicas coisas mortais que existem, pois os animais existem tão-somente enquanto membros de espécies e não como indivíduos” (ARENDT, 2001, p. 209).

¹² Cf. AUBERT, 1995.

¹³ Cf. BOROS, 1971.

¹⁴ Cf. NICOLÁS, 1974.

não se sente realizado plenamente em nenhum deles. Ora age como ser cultural, ora como ser animal, isto é, muitas vezes comporta-se como ser natural, muitas como ser social. Bifronte porque tem dois fronts: o do *ser* e o do *dever ser*. Por isso se diz que o homem é o único animal que *caminha*. *Homo viatoris*, portanto. Um peregrino, um andarilho em busca de sua perfeição, cujo destino final é a união plena com Deus.¹⁵

Prof. Dr. Justino Adriano Farias da Silva

Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais - Universidad del
Museo Social Argentino.

Mestre em Filosofia - PUCRS.

Ex-professor da UNISINOS, ULBRA e PUCRS.

Procurador aposentado do Estado do Rio Grande do Sul.

Membro do Instituto Brasileiro de Direito Processual.

¹⁵ As referências bibliográficas foram reunidas na seção *Índice dos autores citados*, seguindo os parâmetros da edição.

Introdução

Decididamente o clima está esquentando. Vivemos tempos de urgência. A condição humana está em risco de autoliquidez. A humanidade passa por uma intensa crise existencial e seu futuro está em nossas mãos!

Quem não tem se chocado com os últimos crimes envolvendo famílias inteiras, entre as quais, principalmente, crianças indefesas? Fatos como os divórcios e sucessivos casamentos, violência doméstica e sexual, filhos adulterinos, o aumento do consumo de drogas e intolerância entre a juventude, superficialidade nos relacionamentos em geral, sequestros e mortes cruéis por banalidades, crescente violência no trânsito, irresponsabilidades na competência profissional, problemas ambientais, bem como transtornos emocionais e psicopatias corroboram na afirmação de que o ser humano contemporâneo passa por um momento de profunda crise de sentido existencial. A que se deve esse turbilhão de sentimentos? Como explicar essa convicção? A resposta parece se resumir em uma palavra que tem uma ressonância longínqua – mistério! Sentimo-nos perdidos não apenas pela distorção social, mas principalmente, e isso é preocupante, pela perda da sabedoria que nos permite inspirar diante das crises em cadeia da existência humana e apontar renovação das possibilidades de saída.

O tema deste livro visa a desvendar os reais motivos que envolvem os segredos do mal-estar experimentado pelas pessoas nos dias de hoje. É nesse contexto que pretendemos descrever o que é o pós-humano, tema que de maneira em geral é dirigido não só aos especialistas, mas também útil àqueles que pretendem ter uma visão global e desejam assumir uma postura inteligente perante a sua vida e a dos outros.

A condição humana parece perder sua importância, provocada em grande parte pelo definhamento da lógica dos grandes valores e ideais humanos e pelo convencimento da absoluta inconsistência existencial, uma vez que várias das qualificações que antes definiram essa condição, agora parecem não mais importar. O ser humano se mostra, assim, como que um sofredor tanto quanto ativo e submetido à fragilidade da boa qualidade do seu agir. Nesse sentido, a espécie humana está ameaçada não somente pelo exterior, mas também pelo seu interior, por sua própria parte de desumanidade. Encontrarão critérios para reconhecer os sinais que aparecem na direção de saídas somente aqueles que assumirem o tamanho do problema.

Tudo isso se enquadra num contexto marcado por frenéticas mudanças que de forma inevitável e direta, afetam o processo de sua identidade, ou seja, no fundo está aqui o problema do próprio sentido da pessoa. A chave da perspectiva nesse caso é a compreensão da condição humana, cuja noção clássica e herdeira de uma longa história tem sido atualmente abalada, atingindo, assim, por contragolpe, as compreensões e práticas dos direitos e da moral ligados a ela. A partir disso, é preciso resgatar o seu sentido integral no atual contexto de fragmentação das ciências, pois urge salvaguardar a unidade e a continuidade da condição humana sobre a qual se fundamenta uma dignidade imperdível, inalienável e indestrutível, fonte de valores e via dos direitos humanos.

Este estudo evita discussões pormenorizadas que poderiam levantar confusões teóricas e disputas ideológicas, por julgar que já são suficientemente conhecidas e especificadas dentro de seus campos de competência. Não é nenhum tratado teológico nem antropológico, ao contrário, estas páginas pretendem descrever o tema numa linha disciplinar transversal, na tentativa de circular nos ambientes do pensamento contemporâneo para com ele dialogar sem a pretensa absolutividade do saber, abrindo portas, rompendo

o desconhecimento e propondo novas descobertas. É sabido que a relação do campo científico e humanista não significa uma relação tranquila nem isenta de riscos. Nesse sentido, é tarefa procurar demarcar a zona de contato na dialética entre o melhor de ambas. E se o tema parecer complexo em suas referências bibliográficas, não se desestimore e prossiga na leitura. É o primeiro passo para a construção de um conhecimento sólido. Em todo caso, o importante é seguir seu fio condutor.

Articulado numa tríplice abordagem, este livro pretende reafirmar ideias-chaves que corroborem na construção de um discurso capaz de compreender e superar a atual crise existencial humana.

A primeira parte é uma espécie de moldura para as considerações que seguem. Ao tratar de fenômenos complexos, o esforço será na direção de unir, de um lado, a observação baseada nos fatos, e de outro, o conteúdo do conceito, na busca de uma compreensão menos superficial dessa complexidade, pois as descobertas e as modernas investigações têm revolucionado a forma do viver humano e os avanços alcançados pelo desenvolvimento técnico-científico, nos campos da vida humana, têm colocado a humanidade diante de situações até há pouco tempo inimagináveis, pois o ritmo de vida sofreu mudanças vertiginosas nas últimas duas décadas mais do que em um século.

A segunda parte do livro trata de sugerir um retorno ao humanismo integral e coerente que visa a salvaguardar a pessoa contra a onda demolidora das manipulações técnicas, os perigos da automação e os riscos da artificialidade, uma vez que, nem toda a história da humanidade coincidiu com uma humanização da história. Faremos isso a partir da revisitação de temas fundamentais, entre os quais a questão do *status* do ser humano - abordado por meio da compreensão da natureza e dignidade humanas. O cientificismo exclusivista poderá causar mudanças radicais

nos fundamentos da vida do homem. Observam-se, atualmente, ações que oscilam entre a criação de novos benefícios extraordinários e o risco de destruição do próprio ser humano, pelo imperativo da máxima – tecnicamente possível, eticamente realizado.

Nesse sentido, as autoridades das grandes religiões são unânimes na opinião de que se está produzindo uma religião da tecnologia. Certa autonomia capaz de projetar esperanças nunca antes experimentadas, transcendendo tudo aquilo vivido até hoje, tem reformulado até mesmo o conceito de divindade herdado há milênios de história. Por isso, a terceira parte do livro trata de uma proposta amparada nos princípios evangélicos, por meio da abordagem de algumas variáveis na busca da compreensão clara do ser humano, a partir de sua autoexperiência com o Transcendente. Nessa relação, o elemento interativo é direcionado à pessoa de Jesus Cristo, pois o interesse que ele desperta resulta da função que desempenhou justamente como pessoa. A teologia cristã tem progredido no entendimento de que a realização humana é também lugar da revelação divina. Nesse sentido, ao evidenciar a realidade humana de Jesus de Nazaré se quer nela recuperar a humanidade de homens e mulheres. Pois, se de um lado, celebrações do pós-moderno asseveram que são por si mesmas tão benéficas que serão capazes de realizar proezas que os discursos humanistas nunca conseguiram atingir, de outro lado, informações sobre os perigos da desumanidade contrariam tais expressões salvacionistas.

Longe de qualquer resistência, é importante a abordagem da compreensão do ser humano pelo viés da teologia cristã, pois ao indagar a verdade do mistério e o conteúdo da revelação, a teologia enquanto ciência tem construído reconhecidos métodos de trabalho e procedimentos lógicos capazes de garantir afirmações esclarecedoras sobre a humanidade, que poderão ser transmitidas no rol dos saberes contemporâneos. E nesse

embuto, ao tratar sobre ética, a teologia não pretende elaborar uma ética alternativa. Ela introduz, isto sim, referenciais peculiares e coloca a reflexão em determinados horizontes, constituindo, assim, em parceira construtiva e crítica. Emerge aqui uma teologia humanitária, impregnada de valores evangélicos capazes de transformar o risco do desumano em esperança de autêntica humanidade que liberta e dignifica, revelando plenamente o ser humano a si mesmo. Portanto, é válido trazer a palavra da teologia sobre o tema do pós-humano porque aquilo que ela diz sobre o ser humano, longe de uma filosofia que imobiliza o ser, ela o faz não somente em termos daquilo que ele é, mas pode chegar a ser.

Nesse embate surgem diversas instigações: como entender as chaves de interpretação do fenômeno pós-humano? Terá ele provocado o surgimento de um novo modo de ser, e nessa interação uma nova identidade do indivíduo humano? Em que sentido o anúncio de uma nova antropomorfia interfere no comportamento pessoal e na dinâmica social do ser humano? E ainda, têm os seres humanos dignidade especial perante o todo do universo? Por fim, mas não menos importante, é possível falar daquele Jesus de Nazaré de quem a humanidade de hoje não teria saudade nem necessidade, como sentido para o pós-humano? A quem se dirige a mensagem do Cristo? Tem o cristianismo algo a oferecer para essa obscura realidade?

Na verdade, a extravagância espreita. E tudo isso está criando um espiral de necessidades que se não forem implementadas poderão conduzir fatalmente ao caos social, mas se forem assumidas, poderão levar a humanidade a um estágio mais alto de civilização. E ninguém se eleva sem o esforço máximo da vontade. Portanto, cabe a cada um buscar entender-se nesse emaranhado de comportamentos, acreditando que o futuro pode ser melhor que o presente e o passado, desde que construído na mais profunda perspectiva humanista. E nesse entendimento, quero

partilhar com o leitor minha vocação de crente incorrigível da natureza humana, sem concessões.

Capítulo 1

Considerações preliminares

“Não existe mais salvação pela sociedade” significa que não existem órgãos conjuntos, coletivos e visíveis encarregados da ordem societária global. A responsabilidade pela situação humana foi privatizada e os instrumentos e métodos de responsabilidade foram desregulamentados. Uma rede de categorias abrangente e universal desintegrou-se.

Zygmunt Bauman

Um ponto de partida que parece evidente é a constatação de que vivemos em uma sociedade do excesso! No sentido da extravagância de comportamento, do exagero do poderio econômico, do desequilíbrio na relação ciência e ética, no excesso do descontrole. Descomedimentos como esses têm causado chagas sociais nunca antes diagnosticadas.

Antes de abordar temas mais complexos, pretendemos apresentar um diagnóstico, mesmo que superficial, dos fatos habituais que compõem o panorama no qual está inserido o tema do pós-humano. Sem essa compreensão, nosso assunto corre o risco de parecer apenas teórico, o que não é verdade. Identificar os eventos contemporâneos é meio caminho andado na busca da compreensão do que realmente seja o pós-humano.

Para começo de conversa é preciso saber que pós-humano é uma expressão recente e perturbadora que pode ser entendida de vários modos. O termo criado em 1977, pelo norte-americano Ihab Hassan, foi contextualmente utilizado para expressar mais uma imagem do recorrente

ódio do ser humano por si mesmo. Como o contrário da auto-referência, é a consciência de que o ser humano não apenas não é a medida do mundo, mas não é nem mesmo a medida de si próprio, ou seja, de que o ser humano perdeu-se nos confrontos dos acontecimentos. Entre os vários componentes do cenário do pós-humano está o surgimento de um novo antropomorfismo, ou seja, uma nova forma do corpo humano, cujo conteúdo tem apontado para uma espécie de artificialidade e até desumanidade. Dessa forma, é válido todo o esforço empregado para compreensão da corporeidade humana, a qual é essencial à identidade da pessoa.

Esse neologismo tem recebido grandes repercussões entre os críticos do conhecimento humano. Como qualquer ramo científico, tem suas vantagens e perigos. Porém, o que mais preocupa é o cenário, em cujas entrelinhas se escrevem a sua história. Ver o que isso tem a dizer é o que segue. Nesse sentido, queremos, em caráter preliminar, comentar algumas das conquistas e dos problemas que estão diretamente ligados a temas fundamentais.

Iniciamos falando das *novas conquistas biotecnológicas*, como um extraordinário sucesso da inteligência humana que contribuem para subtrair o mundo dos seres vivos à fatalidade das suas restrições naturais. Esse é um panorama fascinante que, por isso mesmo, exige atenção. Vejamos alguns de seus aspectos.

Uma novidade no cenário internacional que está em pleno efeito é a chamada medicina avatar. Com uso de computadores e projeções tridimensionais, um plano virtual faz simular situações que precisam ser superadas por pacientes, e que, de algum modo, seriam mais difíceis do que sua recuperação na vida real. Além disso, treinamentos dos profissionais do ramo da medicina, bem como ensaio de cirurgias consideradas de risco são alguns exemplos daquilo que está causando uma reviravolta no mundo real. Existente nas universidades e alguns centros de pesquisa médica da

Europa, dos Estados Americanos e também do Brasil, essa tecnologia transfere pesquisadores e pacientes para dentro do episódio virtual, aflorando sensações e sentimentos, e permitindo melhor análise dos procedimentos a serem tomados na situação concreta. Principalmente utilizado para auxiliar no aspecto psicológico, essa técnica que reúne, juntamente com a medicina, a mecatrônica tem revolucionado o mercado da saúde. É provável para as próximas décadas que, por meio de pesquisas nanotecnológicas, se efetue o desenvolvimento de uma eletrônica molecular que permitirá criar minúsculas moléculas robotizadas capazes de navegar nos canais sanguíneos, como se fossem mecânicos de saúde, para resolver problemas como o de coagulação sanguínea e células cancerígenas.

Quanto à técnica avatar, essa colabora no tratamento de vários distúrbios como medos irracionais, transtornos de ansiedade ou do pânico, fobia social ou timidez excessiva, transtorno do estresse pós-traumático, alívio de dores em tratamentos traumáticos, transtornos alimentares e até vícios, em vista do autocontrole do paciente. No caso de treinamento de estudantes, ajuda no aprendizado de técnicas a serem aplicadas. E não para por aí, há descobertas a cada dia. Existem também programas de inteligência artificial capazes de diagnosticar entre os pacientes, tendências ao uso de drogas. Em geral, os usuários podem treinar a superação de suas dificuldades, em cuja realidade reconhecerão o aprendizado nas sessões virtuais e, dessa forma, estarão mais aptos a superar os obstáculos.

Portanto, é lamentável existirem aqueles que, sem critérios e por mero conservadorismo, designem esses feitos como ação essencialmente diabólica. No entanto, sem ingenuidade, é preciso acompanhar tudo isso com muita perspicácia, pois o mais preocupante é que há aspectos sutis e nem tão sutis que a biotecnologia não responda. Dessa forma, parece urgente nesse campo o uso daquilo que

chamamos de *princípio da precaução*, não entendido como simples resistência ou proibição, mas num sentido positivo e reflexivo, versão contemporânea e resultado da atualização da prudência, clássico conceito aristotélico.

Estes são assuntos que minam a literatura, produzindo artigos e obras que simplesmente causam ecos uns sobre os outros, aproveitam do benefício publicitário, e sobre o qual o cinema de ficção científica estabelece sua base de comércio. Na maioria das vezes, pesquisadores despertam, com alarde, entusiasmos duvidosos, fantasias extravagantes e discutíveis aplicações terapêuticas. Diante disso, são vistos como válidos muitos dos argumentos dos que desacreditam algumas prometêicas pesquisas.

Entre outras novidades do mundo biotecnológico atual, porém anterior ao uso da medicina avatar, está a clonagem reprodutiva. Com a célebre ovelha escocesa, começou uma nova era para o mundo animal. Tal feito será lembrado como nunca pelas gerações futuras. As pesquisas com células-tronco, aplicando a técnica de clonagem aos primeiros estágios da divisão celular do óvulo fecundado, prometem a chegada de uma medicina dita regenerativa, capaz de tratar de algumas das mais implacáveis moléstias que assolam atualmente a humanidade. Porém, se por um lado os resultados obtidos por pesquisadores no estudo dos mecanismos hormonais permitem o aumento da perspectiva de vida das populações, aliviando os sofrimentos e desconfortos próprios da velhice e, ainda, prometendo a era dos transplantes sem risco de rejeição, por outro lado, a clonagem aplicada ao ser humano destrói, por sua vez, tudo aquilo que até hoje foi experimentado em torno do sexo e do amor. Essa separação mortífera agride aquilo que de mais pessoal existe nesse aspecto, que é a intimidade dos parceiros, delegando a procriação a um terceiro. Aqui surgem questões problemáticas: será que o pai ou a mãe não seriam irmãos do filho? Há quem designe tal prática de “incesto celular”. Como conjugar, nesse caso, os conceitos

de maternidade ou paternidade? De que forma fazer entender ao filho que seu pai é também seu irmão? Inevitavelmente interferirão futuros problemas psíquicos, pedagógicos, religiosos e sociais.

Nesse viés está mais uma polêmica, a dos movimentos eugenistas, que são acusados de estarem se espalhando em favor de uma melhoria das qualidades de população, nem sempre condizentes com orientações político-sociais. Se antes já existiu a purificação racial, no sentido de extermínio físico e cultural de uma determinada raça, agora se vive uma purificação genética. Isso nos faz pensar numa humanidade dividida em duas classes, os geneticamente prevaletidos e os naturais, explorados pelos primeiros. Os problemas, com algumas pesquisas com seres humanos, são de tal forma que correm o risco de reduzir a pessoa ao estado de simples objeto, ou seja, a vida e a morte estariam sob demanda. Constatam-se, diariamente, crimes contra a humanidade claramente sublinhados em atos que têm como motivo principal a negação da qualidade da pessoa a uma categoria de seres humanos como tal. Vemos rapidamente pulular monstros, como resultado da inescrupulosa abolição das fronteiras da espécie. É necessário observar que, muitas vezes, as catástrofes se preparam muito lentamente num silêncio ensurdecedor, antes de explodirem sem aviso.

Passamos agora, em segundo lugar, a análise de outro fato habitual, o das *tecnologias digitais* presentes no convívio familiar. Ou seja, em nome do avanço da tecnologia e de sua utilização para o desenvolvimento da humanidade, temos visto surgir uma nova geração imersa em um universo ainda em formação, mas que já é responsável por grandes transformações em pensamentos, comportamentos e atitudes.

O jovem, que hoje recebe diversos nomes, tais como Geração Digital, denominação dada pelo pesquisador

canadense Don Tapscott,¹⁶ vive uma realidade diferente de seus pais, o que poderia ser considerado normal, pois é compreensível que tenhamos avanços de uma geração para outra. Ocorre que estamos em um momento em que tais modificações acontecem sem que tenhamos realmente questionamentos sobre como elas afetam e como afetarão o destino desses jovens que hoje veem no mundo virtual sua grande realidade. Ou ainda, há os questionamentos, mas a resposta parece ser muito mais a aceitação simples dos fatos do que, necessariamente, uma discussão sobre possíveis consequências provocadas por essas alterações, ou por essa nova vida que se tenta realizar em um ambiente totalmente virtualizado.

A internet, surgida nos tempos da chamada Guerra Fria, ganhou na década de 1990 o mundo em avanço, talvez, nunca imaginado por seus criadores.¹⁷ Hoje ela é não só uma realidade, como é vista como essencial para a realização das mais diversas tarefas, das mais simples às mais complexas. A nova geração, por exemplo, não consegue se imaginar sem acesso à rede mundial de computadores, tampouco sem os aparelhos tecnológicos que são criados a todo instante.

Para se ter uma ideia, Don Tapscott traz o resultado de uma pesquisa realizada pela *The Net Generation*, em 12 países, entre eles o Brasil, em que, em média, 80% dos entrevistados afirmam que podem ficar sem televisão, mas não sem internet.¹⁸ E é essa dependência que nos traz a uma reflexão e à análise de algumas situações que causam preocupação quanto à realidade presente, e ao futuro dessa geração. Pois hoje, o jovem se inicia no mundo virtual cada vez mais cedo, sem ainda estar preparado para ir além dos desafios de descobrir como utilizar determinados *softwares* ou determinadas redes de relacionamento.

¹⁶ Cf. TAPSCOTT, 1999.

¹⁷ Cf. SILVA, 2013, p. 10.

¹⁸ Cf. TAPSCOTT, 2010.

No Brasil, de acordo as mais recentes pesquisas realizadas por agências de publicidade e pelo próprio IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), já chega a metade da população o número de usuários de internet; esse número é significativo, quando se trata de usuários a partir dos 12 anos. Optamos por não apresentar nenhum percentual numérico, uma vez que esses apontadores sofrem alterações constantes: é difícil mensurar uma estatística correta, uma vez que, a cada minuto, milhares de pessoas, que passam a ser denominadas de usuários ativos, incidem a se aventurar pelo mundo virtual. Ao considerar os dados atuais, nota-se que cresceu a percentualidade dos que acessam a rede diariamente. E a perspectiva é que esse aumento continue de forma exponencial, haja vista que os especialistas dão conta que, cada vez mais, a chamada classe C passa a ter acesso a serviços e produtos que antes eram considerados inatingíveis a determinadas classes sociais. Isso é um avanço, sem dúvida, mas que requer análises bastante cuidadosas. Afinal, a cada dia, temos prova de que a sociedade do consumo é a que torna as relações cada vez menos estáveis e duradouras, sejam elas materiais, econômicas, sociais ou interpessoais.

Há outros apontadores que chamam a atenção no que se refere ao papel da juventude em relação à *web*, no Brasil: a quantidade de horas conectados diariamente. Pretendemos abordar, a partir deste ponto, a relação do jovem com a internet e sua vulnerabilidade diante da rede. Os dados impressionam não só pela demanda do acesso, mas a maneira com a qual se utiliza atualmente a internet, pois falamos de meninos e meninas que ainda estão em processo de formação, ou seja, suscetíveis a uma série de visões e versões a respeito do mundo que os cerca. Diante disso, é possível levantar, assim como várias entidades já fazem, as questões referentes aos problemas que esse acesso, muitas vezes, sem qualquer controle, pode causar a esses jovens. Seria simples afirmar que eles estão apenas trocando

suas horas de lazer, ou suas relações pessoais, pelas chamadas relações virtuais. Mas, nesse caso, o que isso significa? O que isso provoca?

Devido a constatações de dependência psicológica da rede e, por conta disso, problemas com os próprios familiares, é possível, então, verificar que os próprios jovens já entendem que há um exagero em relação ao tempo de conexão, e de que os pais também veem dessa forma. Porém, não se percebe, ainda, que os pais tenham, em grande maioria, força, atenção, ou até interesse, suficientes para coibir tais abusos. Afinal, a realidade atual os coloca em uma corrida frenética em busca de conquistas profissionais e materiais que fazem com que a educação dos filhos fique relegada a um segundo plano. O diálogo, muitas vezes, não se faz presente e o distanciamento acaba por ser o responsável por acontecimentos desagradáveis, provocados pela vulnerabilidade desse jovem na rede, local onde ele, em diversas oportunidades, não consegue distinguir o virtual do real, se tornando alvo fácil para aliciadores e propagadores de pornografia, por exemplo. Nesse sentido, pesquisas realizadas em favor da proteção aos direitos humanos na chamada sociedade da informação mostram como a *web* é utilizada para o aliciamento, a produção e a difusão de mensagens racistas, homofóbicas, de intolerância religiosa, e de apologia e incitação a crimes. Além dos crimes virtuais na rede, verificamos no mundo real as dificuldades da polícia, e da própria sociedade civil, em coibir o uso da rede para a circulação de imagens de abuso sexual de crianças e adolescentes. Outro problema que vem crescendo na internet é o *cyberbullying*, que se configura como a prática de humilhar, ridicularizar e ameaçar alguém pela *web*. Por se multiplicar de uma maneira inimaginável, as ofensas feitas virtualmente preocupam pais, professores e outras autoridades. Estudos mostram que a prática da intimidação virtual representa um dos maiores riscos da internet para os jovens brasileiros conectados à rede.

Haverá os que defendem que essas relações são saudáveis, que passar horas navegando pelas redes sociais ou jogando games on-line, proporciona prazer. No entanto, é possível questionar essa nova forma de relação. O isolamento social do jovem pode se refletir em uma forma de ser que dificulte as relações interpessoais e o convívio saudável direto, tão necessário para o desenvolvimento de atividades essenciais, como estudo e trabalho. A idealização é muito comum nos dias de hoje. No mundo virtual projeta-se um ideal que, quando dissociado do possível real, transforma-se em nociva alienação. Os jovens estão à procura de realidade e pessoas perfeitas. Projetam perfis virtuais que geram expectativas com base no cenário ideal. E nisso se frustram, pois ao buscar a pessoa ideal, perde-se a oportunidade de encontrar a pessoa concreta. O real da existência é fruto da conjugação de limites e possibilidades.

Não há verdade absoluta, mas é necessário atentar-se aos fatos recorrentes que revelam atos insanos cometidos por jovens, cujos são reflexos de suas imersões no mundo virtual e seus afastamentos consequentes do mundo real. É impossível negar que tais relatos encontram eco naquilo que já foi dito sobre os riscos das novas formas de relacionamento baseados em emoções precárias, decorrentes do isolamento e do abrir mão da interação interpessoal em prol do virtual. Vemos, portanto, o resultado trágico da inconsistência humana, de ambos os lados, pois vítimas são todos, inclusive os delituosos, como coxos que andam e cegos que veem. Quem os escutou, amou, afagou? A realidade atual é a grande prova de que teremos de reaprender a amar, senão os elos sociais que nos predem vão se enfraquecer ainda mais. É o outro com suas imperfeições e estranhamentos que reanima ou, pelo menos, provoca a consciência da nossa existência – só amor é capaz de amenizar e jogar luz na escuridão dos instintos.

Nessa altura, você deve estar pensando: “Então, a internet é a pior invenção já criada pelo homem? Não há

nada de bom nela?” Não sejamos extremistas, se usada com moderação e discernimento, a rede mundial de computadores é uma grande aliada do ser humano. Educar os filhos para o medo é um desrespeito à natureza humana. Lembremos o mito da caverna do filósofo Platão: a história de pessoas acorrentadas de costas para a entrada de uma caverna, incapazes de saber o que havia lá fora. De curtos pensamentos e pouca visão, não imaginavam a grandeza e a luz do exterior. Quanta gente continua no obscurantismo da caverna. Mas há quem saia e volte com discurso entusiasmado e de força reveladora. E o mais impressionante é constatar que quem sai nunca mais será o mesmo. O pesquisador francês Pierre Lévy, um dos principais pensadores das mudanças na sociedade com o advento da internet, criou o termo “Inteligência Coletiva” para descrever uma das principais vantagens da *web*. De acordo com sua teoria, as inteligências individuais são somadas e compartilhadas por toda a sociedade, potencializadas com o advento de novas tecnologias de comunicação, como a *web*.¹⁹ Se olharmos para trás e analisarmos como era a comunicação há milhares de anos, vamos concordar com Lévy. Esse fenômeno parece inaugurar uma teoria epistemológica avançada, ancorado na ideia de uma necessária correspondência entre informação, realidade e conhecimento. É uma cultura comunicativa que, por sua vez, exige ter os contornos do real, não isentos da complexidade do ser, da cooperação e da interseção como riquezas da experiência humana; nesse sentido, que é uma demanda da informação do conhecimento que revela, antes de tudo, um esquema estrutural circular.²⁰

A questão, então, não é, apenas, a que permeia a forma como esse avanço da tecnologia vem produzindo modificações em comportamentos e valores. A pessoa

¹⁹ Cf. LÉVY, 1994.

²⁰ Cf. SILVA, 2013, p. 3.

humana segue, cada vez mais, em busca de algo que nem ela mesma entende o que é, cria coisas e oportunidades que acabam tendo sua destinação desvirtuada. Uma sociedade consumista como a que tem se formado, tem valorado mais o bem material do que as relações e o convívio em harmonia. Hoje, o conceito que se tem das pessoas não é o que elas são, mas o que elas possuem, e nesse contexto se encaixam as novas tecnologias e a forma de se relacionar com a internet. Não é a ferramenta que precisa ser questionada, mas o comportamento do indivíduo com relação a ela, a maneira como ele a utiliza.

A pessoa humana começou com os grunhidos, pinturas nas cavernas, placas de argila e chegou à invenção do papel. O conhecimento não era compartilhado, somente os monges tinham acesso aos documentos e livros. Até que Gutenberg inventou a prensa e popularizou as informações. De lá para cá, ainda surgiu o telefone, o rádio, o cinema, a televisão. Todos os meios de comunicação tiveram sua importância na história, e ainda têm, mas não há como não reconhecer a pujança da internet. Em um só lugar, as páginas virtuais reúnem texto, imagem, vídeo e áudio que são acessados em um único clique. É uma segunda revolução industrial, em termos de contribuição para a humanidade.

Mas, para tudo há um limite e a discussão sobre os efeitos dessa revolução no futuro não pode ser deixada de lado. Para os tutores, opções de controle de acesso às redes sociais são oferecidos por *softwares* específicos, incorporados aos respectivos sistemas operacionais; isso não se configura assustar os jovens em relação à internet e bloquear o acesso deles às redes sociais – isso pode ser mais prejudicial do que positivo. A atitude mais correta é encorajar para uma cidadania on-line, para a alfabetização em mídia e para a participação cuidadosa nas mídias eletrônicas. É preciso ter em mente que o mínimo de regras de segurança on-line precisa ser seguido, pois o comportamento que se tem na internet, os sites que são visitados, determinam quem se é e

os hábitos que se têm, abrindo espaço para os oportunistas. Existem muitas sugestões para garantir a segurança, mas a maior delas é estar atento ao comportamento dos jovens, afinal, entender que o mundo atual é diferente das gerações anteriores é fundamental.

Continuamos nossa abordagem preliminar, considerando, em terceiro lugar, o episódio cotidiano da *toxicodependência*. Suas causas e consequências parecem se entrelaçar por um fio tênue, capaz de dizimar gerações inteiras, degradando a natureza e dignidade humanas.

Sua rota é famosa. Partindo, na maioria das vezes, da Colômbia, Peru e Bolívia, faz escala no Brasil, de onde segue para mais alguns destinos como Venezuela, Suriname, Estados Americanos, África e Europa. Não estamos falando de uma rota turística, mas de uma muito mais e crescente – essa é a rota comercial da cocaína e seus derivados. Outro assunto preocupante no diagnóstico atual.

A coca é uma planta, de cuja pasta aquecida com bicarbonato de sódio, amoníaco e água, resulta no crack. Recebe esse nome devido ao barulho emitido quando fumado em forma de pedra. Surgido nos bairros mais pobres de Nova Iorque e Los Angeles, por volta de 1980, chegou ao Brasil, dez anos depois, disseminando-se inicialmente na cidade de São Paulo. O preço baixo e a possibilidade de fabricação caseira foram os principais motivos para atrair consumidores impossibilitados de comprar cocaína refinada.²¹ Seu consumo provoca efeitos que vão desde a agitação, alucinações, aumento da pressão arterial e da frequência cardíaca, oscilação do humor, dilatação da pupila, podendo até causar danos mais graves, como disfunção pulmonar, diminuição do desejo sexual, doenças psiquiátricas e até a morte pelo infarto.

São apenas alguns segundos de prazer, depois toda uma vida tomada pela escuridão do vício. Com a mesma

²¹ Cf. ARAÚJO, 2012.

rapidez que vem, o prazer se esvai, deixando a pessoa em estado deprimente e de desorientação, cujo destino não é outro senão, a qualquer custo e sob qualquer circunstância, conseguir repetir o feito.

Seu comércio parece invadir todos os ambientes. O que antes era reservado a lugares escusos, atualmente desfila pelas principais vias à luz do dia. Seus comerciantes vivem não mais apenas em favelas e vilarejos, mas principalmente em luxuosas residências nos centros urbanos. É um comércio ilícito e perigoso, sem perdão nem atenuantes, cuja dívida é paga com a morte. É um caminho sem volta daqueles que entram no prazer infernal que a droga oferece. Constantes batalhas parecem fazer baixas dos dois lados, polícia e traficantes. Causa do aumento da violência urbana e do definhamento humano, o crack requer a atenção de todos, obrigatoriamente das autoridades competentes.

Concluimos nossas considerações preliminares, nos voltando a alguns aspectos que são, exclusivamente, *problemas de origem psicológica*. Ainda que nossos próximos assuntos sejam históricos, eles veem sendo alimentados pelas horrendas mazelas atuais. O termo é polêmico, notório e bastante usado, mas pouco compreendido. Estamos falando da psicopatia – o estudo dessa condição é a psicopatologia, a qual induz ao domínio da doença mental. Na história da psicologia, já se teve várias concepções de “transtorno mental”: para alguns compreendido como resultado de problemas biomédicos específicos, para outros como manifestações de conflitos psicológicos inconscientes, ou ainda, para outros como resultados de uma aprendizagem mal-adaptativa.²² São geralmente classificados entre os transtornos mentais: a esquizofrenia, os transtornos do humor, os de ansiedade, os dissociativos, os do desenvolvimento e, por fim, os transtornos de personalidade.

²² Cf. GLEITMAN, REISBERG, GROSS, 2009, p. 629.

Sem adentrarmos em uma análise minudente, chamamos a atenção para os transtornos de personalidade, caracterizados por padrões muito amplos de comportamento, que consistem num conjunto peculiar de condutas e traços de personalidade. São transtornos multideterminados, não existindo, portanto, uma causa única: cada um deles envolve uma síndrome particular, com um conjunto definido de sinais e sintomas, difíceis de diagnosticar e que, por isso, é comum haver desacordos em relação ao diagnóstico.²³ No entanto, de maneira ampla podemos citar os mais recorrentes na literatura, tais como, a personalidade paranoide, antissocial, narcisista, e esquiva, em cujo diagnóstico é possível encontrar a deficiência de caráter, falta de restrição moral, insegurança social e comportamentos impulsivos descontrolados.

Pessoas desse tipo estão em toda parte, e não necessariamente conjugados com a violência. Ocupam posição de destaque na política, na administração, na arte e até na religião. Gerenciam empresas, comandam forças, fazem negócios, etc. Não se nasce psicopata, se torna a partir das condições sociais a que se é submetido. Compreender melhor seu funcionamento é tarefa vital, mesmo que não sejamos especialistas, pois do contingente dos portadores deste transtorno, saem os autores dos piores crimes contra a humanidade, embora um grande número deles não chegue a cometer crimes violentos.

Atormentada, grande parte dessas pessoas apresenta um forte potencial de destruição com relação aos outros, a si e ao meio ambiente. Seu desvio de conduta pode torna-la inimiga do ser humano. E isso tem aumentado nos dias de hoje; pois, devido a uma falsa ideologia de liberdade, aproveitam-na como vazão para violentar os direitos alheios, atormentando a vida dos outros e contribuindo para o aumento da degradação da condição humana.

²³ Cf. GLEITMAN, REISBERG, GROSS, 2009, p. 660.

Nessa mesma linha está outra grande questão do nosso tempo – o crescente aumento do suicídio. Esse assunto envolve a área da filosofia, da medicina, do direito, da religião e, inclusive, a área político-social. Definido como ato de causar a morte da própria vida, é considerado outro problema de ordem psicológica. Seus maiores índices estão em decorrência de uma fase depressiva, mas também inclui a dependência química, a esquizofrenia e o transtorno bipolar. O isolamento social, a ausência de espiritualidade ou o radicalismo religioso, a falta de amizades, a carência emocional e a decepção amorosa estão entre os sintomas mais facilmente identificáveis.²⁴

De ordem milenar, o suicídio é uma prática merecedora de atenção. Cientistas e intelectuais comentam a respeito, só para citar alguns: para o pensador alemão Johann Goethe, é um ato da natureza humana que precisa ser repensado; já para o filósofo prussiano Emanuel Kant, é algo que envolve ética, sendo por ele considerado uma arbitrariedade contra a natureza racional. Como contravenção, é avaliado pelo suíço Jean-Jacques Rousseau, como algo que trata de uma violação ao dever de utilidade à sociedade. Já o filósofo alemão Friedrich Nietzsche, o chama de ato de liberdade. E há, até, quem o considere ato de heroísmo, como o filósofo espanhol Lúcio Sêneca.

Saio da vida para entrar na história, se diz ter escrito o político Getúlio Vargas em sua “carta-testamento” deixada antes do suicídio, que quanto mais planejado maior é o perigo. Sob a forma de automutilação, o suicídio tem crescido como maneira de protesto, tática militar ou terrorista. Existe também o medicamente assistido, envolvendo grandes polêmicas.²⁵ Portanto, essas são questões que abrangem a ética e a qualidade de vida. O suicídio é, ao mesmo tempo, causa e consequência do

²⁴ Cf. FAIRBAIN, 1999.

²⁵ Cf. DRANE & PESSINI, 2003.

definimento dos valores que sustentam e dão sentido à existência humana. Sendo a vida um bem fundamental que deve ser, acima de tudo, preservada por todos no cenário mundial, vale a reflexão ética para escapar dos falsos absolutos, baseado no princípio universal do amor, único capaz de dizer algo ao ser humano neste tempo de crise, pois como disse a escritora Clarice Lispector, amar os outros é a única salvação individual, pois ninguém estará perdido se der amor e às vezes receber amor em troca.²⁶

É nesse contexto que devemos entender os capítulos que seguem. Portanto, nossa leitura deverá sempre nos manter firmes, com um pé no mundo real e outro na estatura conceitual. Um subsidiando o outro para evitar desequilíbrios.

²⁶ Cf. LISPECTOR, 2004.

Cenário do Pós-Humano



Parte 1

O que o ser humano é, de fato, se apresenta como um enigma. No decurso da sua história, foram imaginadas muitas versões a respeito, por vezes ilusórias e transitórias, por outras destrutivas, mas também muitas consolidadas com grande profundidade, ainda que submetidas aos riscos das parcializações. Porém, as versões que assumiram corpos históricos não se impuseram em um único dia, nem sem erros e tragédias.

Nesta parte inicial é preciso compreender sobre a base em que se constrói o conceito do pós-humano, seu conteúdo, seus elementos contextuais, seus embates e compreensões teóricas. E é propósito aqui abordar sobre a literatura gerada em torno do neologismo *pós-humano*, bem como os autores que discutem essa questão.

É fato que prateleiras estão abarrotadas de literaturas com conteúdos que criticam a modernidade. E é justamente a partir desse pressuposto que se pode falar em pós-modernidade. Porém, logo surge a pergunta: é o fim da modernidade? Não necessariamente; sob muitos aspectos ela ainda sobrevive conosco: “a pós-modernidade não põe necessariamente fim à modernidade, mas se manifesta como um paradoxo marcado pela continuidade com algumas lógicas da modernidade e com a ruptura de outras”.²⁷ É exatamente nesse contexto que se insere o tema do pós-humano. O esforço aqui será o de buscar sua ordem lógica nesse novo conjunto cultural que é fortemente marcado por estilos e padrões que exigem que cada indivíduo mostre a capacidade de regozijar-se com a sorte de vestir e despir identidades.

²⁷ GONÇALVES, 2005, p. 36.

As grandes promessas de inovação tecnocientífica parecem confluir com o ser humano de modo a se tornarem indistinguíveis. É nesse sentido que aqui se introduzirá o tema da tecnociência na crítica do pós-humano, pois estamos a caminho de redesenhar a forma humana. Esse impacto atinge grande parte do complexo humano, gerando em pouco tempo bruscas inversões, e o mais preocupante é que há muitos aspectos sutis e outros nem tão sutis que a tecnociência não responde. Por isso, vale o esforço de compreender bem o que se passa.

Sob três aspectos se construirá a primeira parte: o cenário do pós-humano, com todos os aspectos que o conceito acarreta; a pós-modernidade como contexto histórico-cultural onde se desdobra o tema pós-humano e a tecnociência, enquanto espaço de sua construção.

Capítulo 2

Dimensões do cenário pós-humano

Se banimos o homem [...] da superfície da terra, o espetáculo patético e sublime da natureza não passa de uma cena triste e muda. O universo se cala; o silêncio e a noite apoderam-se dele. Tudo se transforma em uma vasta solidão [...]. É a presença do homem que torna interessante a existência dos seres.

Denis Diderot

Pós-humano. A confusão conceitual é proporcional à confusão dos diferentes modos como aparecem os fatos que se pretendem compreender. As instabilidades entre céus claros e sombrios, quanto à sua compreensão, desafiam a todos no entendimento desse novo clima comportamental e conceitual. Ao se tratar de interpretar fenômenos cuja complexidade nos desafia, sem falar do seu caráter polissêmico, a paciência do conceito é imprescindível. A força será de unir de um lado a observação empírica e de outro o conteúdo do conceito, na busca de uma compreensão menos superficial da complexidade que envolve a todos.

Não foram poucas as épocas em que se tentou promulgar um novo ser humano e sua nova esperança de vida. No século XVI, o filósofo inglês Francis Bacon depositava toda esperança no progresso; para ele, da relação entre ciência e prática, seguir-se-iam descobertas completamente novas, um mundo totalmente novo, ou seja, um reino do ser humano, frente aos ultrapassados fundamentos religiosos. No final do mesmo século, outro

filósofo, o francês René Descartes, assentava no conhecimento crítico, com a exaltação do *Cogito ergo sum*, um futuro homem novo. Na mesma linha, Immanuel Kant, filósofo alemão do século XVIII, acreditava que as revoluções da razão poderiam apressar os tempos da passagem de um ser humano religioso a um ser humano racional. Karl Marx, alemão do século XIX, por sua vez, recolheu esse apelo do momento e, com vigor de linguagem e de pensamento, procurou iniciar um novo grande passo – a crítica do céu transformara-se na crítica da terra, a crítica da teologia na crítica da política. Para ele, o progresso rumo ao definitivamente humano viria da política.

Igualmente às outras épocas, se está diante de um novo conceito do ser humano, do inevitável pós-humano, que não é nem o *além-do-homem* nietzschiano, que prometera a seu tempo ser portador de uma transmutação de todos os valores, nem o *homem total* marxista e feuerbachiano, promovendo-o à categoria de ídolo. Resta agora, debruçarmos sobre a questão.

Pós-humano: um termo e muitas significações

Pós-humano refere-se a uma expressão recente e perturbadora que pode ser entendida de vários modos. O termo pós-humano (*Posthuman*) surgiu em 1977, quando o autor, Ihab Hassan, acreditava que esse neologismo poderia ser usado como mais uma “imagem do recorrente ódio do homem por si mesmo”.²⁸

Tal neologismo teve repercussões teóricas abrangentes. De um lado, compreendido sob o aspecto corporal, existe uma visão eufórica e hiperotimista de um futuro caracterizado pela libertação do orgânico, se projetando na dimensão do imaterial. De outro lado, compreendido sob o aspecto da tecnociência, é o espaço de

²⁸ SANTOS, 2002, p. 58.

construção de identidades funcionais e tecnológicas, onde a prevalência da racionalidade cede lugar à tecnociência, permitindo, assim, falar de um terceiro ciclo evolutivo da espécie. E de outro lado ainda, compreendido sob o aspecto sociocultural, o pós-humano é o contrário da auto-referência, é a consciência de que o ser humano não apenas não é a medida do mundo, mas não é nem mesmo a medida de si mesmo, ou seja, de que o humano já era, perdeu-se nos confrontos dos acontecimentos.

O ser humano como corpo modificado e/ou pós-biológico

Nos últimos anos, surgiu um número significativo de literatura especializada no *corpo humano*, embora o termo, por sua vez, suscite infindáveis possibilidades de estudo. Intelectuais de várias áreas, entre as quais a filosofia, a antropologia, a medicina, a psicologia, o direito, a economia, a política, a tecnologia e a religião têm se dedicado a pesquisas que, mais do que oferecerem respostas, levantam questões que corroboram a importância da corporeidade do ser humano.

Nossa época explora-se o mistério da corporeidade, em cujo simbolismo se dá o próprio instrumento para compreender-se, em seu dinamismo e em sua totalidade. O corpo humano é território da complexidade, do imaginário e até do sagrado.²⁹ No entanto, no mundo contemporâneo, ele tem sofrido forte violência, poluído por mecanismos sociais avassaladores, condenado como fonte de corrupção, explorado como fonte de riqueza e esquecido como uma espécie de resíduo. Assim, para evitar qualquer pretensão em possuir o monopólio da simbologia corporal, vale reafirmar, pois, sua importância no discurso da interdisciplinaridade dos saberes. O estudo sobre o corpo e os vários usos que se faz dele é importante, porque ele é o espaço de afirmação da

²⁹ Cf. MIRANDA, 2000.

individualidade humana, ou seja, “o corpo quando encarna o homem é a marca do indivíduo, a fronteira, o limite que, de alguma forma, o distingue dos outros”.³⁰

O corpo é um conceito aberto, ele percorre a história da ciência e da filosofia: “De Platão a Bérgeon, passando por Descartes, Espinosa, Merleau-Ponty, Freud e Marx, a definição de corpo sempre pareceu um problema: para alguns, ele é ao mesmo tempo enigma e parte da realidade objetiva” enquanto que “para outros, signo, representação, imagem”.³¹ Para muitos entusiastas das novas tecnologias, o corpo é o *locus* de ensaio científico do emergente pós-humano. Ou melhor, no pós-humano ele é corpo acrescido, não natural, modificado, entendido como espaço de construção de identidades funcionais, múltiplas e tecnológicas, mas sem autêntica humanidade.

Como já foi dito, a compreensão do termo pós-humano é polêmica e tem apresentado diversas faces. Uma delas é através de Lucia Santaella, que no Brasil é a uma das que mais se destaca na pesquisa sobre o tema. Seus estudos pretendem repensar o humano neste alvorecer do vir-a-ser tecnológico do mundo: “os meios para esse repensamento vêm da história das novas tecnologias, da filosofia, da psicanálise, da comunicação e semiótica e, sobretudo, da arte”.³²

Para Santaella, um dos grandes dilemas da noção contemporânea de ser humano está diretamente conectado às mudanças pelas quais o corpo humano está passando em direção a uma possível nova antropomorfia: o potencial para as combinações entre vida artificial, robótica, redes neurais e manipulação genética é tamanho que leva todos a pensar que está se aproximando um tempo em que a distinção entre vida natural e artificial não terá mais onde se balizar. O efeito

³⁰ LE BRETON, 2003, p. 10.

³¹ NOVAES, 2003, p. 9.

³² SANTAELLA, 2008, p. 26.

conjunto de todos esses desenvolvimentos tem recebido o nome de pós-humanismo.

O teórico britânico Roy Ascott fala sobre os desenvolvimentos tecnológicos, apontando para a pós-humanidade, também chamada de pós-biológica, como emergência de uma *era úmida*, a qual nascerá justamente da junção do ser humano molhado com o silício seco, principalmente no que se refere à evolução das nanotecnologias, que futuramente irão interagir, de forma silenciosa, abaixo da pele, com as moléculas do corpo humano. Isso poderá sugerir que o humano já não mais existe, perdeu-se no golpe dos acontecimentos. Por isso a insistência da pesquisadora em chamar a atenção para a necessidade de se repensar o humano até o limite último de sua essência molecular.

Dessa forma, Santaella diz que o panorama atual tem levado muitos analistas do social, cientistas, filósofos e artistas à consideração de que as sociedades humanas estão entrando em uma nova era, a qual para alguns trará consequências para a constituição da vida social e das formas de identidade cultural; já para outros mais radicais, trata-se de um salto antropológico, voltado para as transformações pelas quais o corpo humano está passando e ainda deverá passar, ou seja, a forma humana está em vias de ser redesenhada para alguma coisa que nunca se experimentou. Desse modo, a problemática possibilidade de uma nova antropomorfia tem estado no centro dos questionamentos sobre o que é ser humano no século atual. Lembra-se aqui que, ao elaborar o conceito de biopoder, o filósofo francês Michel Foucault afirmou ter sido justamente *no corpo*, enquanto realidade biopolítica, que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista.³³

O pós-humano, na crítica de Santaella, parece estar apontado na direção de formas de existência pós-corporais,

³³ Cf. FOUCAULT, 1979.

como descorporificação e recorporificação, nas interfaces do corpo-mente em suas virtualizações, dotados de um pensamento de liberação da escravidão do corpo mortal, bem como de uma inteligência semi-autônoma (artificial). Ela fala de *corpo remodelado*, o qual visa à manipulação estética do corpo; *corpo protético*, para dizer o ciborg, híbrido, expandido através de próteses; *corpo esquadrinhado*, aquele sob a vigilância das máquinas para diagnósticos médicos; *corpo plugado*, aquele em que os usuários que se movem no ciberespaço têm seus corpos plugados no computador para a entrada e saída de fluxos de informação; *corpo simulado*, que se reporta ao corpo feito de algoritmos, de tiras de números, um corpo completamente desencarnado, em interface com a realidade virtual; *corpo digitalizado*, representações tridimensionais, anatomicamente detalhadas dos corpos humanos; e, por fim, *corpo molecular*, que desde a decifração do *sumário básico* do genoma humano foi posto a público.³⁴

David Le Breton, antropólogo francês, fala do pós-humano como uma terceira via na evolução da espécie, entendida como uma manipulação gradativa da natureza humana, que poderá resultar em mudanças drásticas na estrutura biológica da espécie. Em sua concepção, o corpo eletrônico atinge a perfeição, imune à doença, à morte, à deficiência física, representando dessa forma o paraíso na terra, um mundo sem a espessura da carne. Para ele, a internet torna-se a carne e o sistema nervoso imprescindíveis àqueles que sentem apenas desdém por seu antigo corpo. Segundo Le Breton, o corpo tornou-se um acessório, uma prótese, um rascunho a ser corrigido. O *corpo-descartável* nunca foi tão exaltado como atualmente, de modo a nos fazer repensar que o dualismo contemporâneo não opõe o corpo à alma, mas o ser humano ao corpo.³⁵ O corpo e sua condição biológica estão fadados a desaparecer em breve:

³⁴ Cf. SANTAELLA, 2008.

³⁵ Cf. LE BRETON, 2003.

atribui-se ao cientista cognitivo estadunidense, Marvin Lee Minsky, cuja principal área de atuação é o estudo cognitivo no campo da inteligência artificial, as fórmulas mais chocantes do ponto de vista da evolução. A esse respeito diz o filósofo francês Dominique Lecourt: “o cérebro humano? Não passa de uma ‘máquina-carne!’” E ainda: “O corpo humano? ‘Um maldito caos de matéria orgânica!’”, e logo em seguida acrescenta, “o que importa no homem é o espírito. ‘Seremos um dia capazes de construir máquinas inteligentes?’ Por princípio: sim, uma vez que ‘nossos cérebros são eles próprios máquinas’”.³⁶

Outros importantes teóricos seguem o tema do pós-humano no entendimento de um novo antropomorfismo, dentre eles: o teórico britânico Roy Ascott, citado acima, que ao se apresentar num simpósio de arte da América Latina em São Paulo em 1995, utilizou as expressões *pós-humana* e *pós-biológica* para se referir à consciência emergente que se expande para além do organismo humano, e anunciar que estamos a caminho de nos tornarmos *biônicos*. Para a escritora americana N. Katherine Hayles, nas palavras de Santaella, pós-humano representa “a construção do corpo como parte de um circuito integrado de informação e matéria que inclui componentes humanos e não-humanos, tanto *chips* de silício quanto tecidos orgânicos, *bits* de informação e *bits* de carne e osso”. E continua a dizer: “nesse sentido, o pós-humano deve ser também traduzido por transhumano, mais que humano”.³⁷ O escritor americano e crítico de mídia Gareth Branwyn, diz ser necessário *formatar* o corpo humano para que ele responda às exigências e às possibilidades de uma era pós-humana; enquanto o italiano Francesco Antonucci, por sua vez, fala de um corpo biomaquinal. O pesquisador americano Raymond Kurweil fala em pós-humano,

³⁶ LECOURT, 2005, p. 54.

³⁷ SANTAELLA, 2008, p. 192.

atrelando o primado do transumano ao alcance da inteligência artificial como cognição da inteligência humana.

Para o professor inglês de belas artes Robert Pepperell, sob o termo pós-humanismo estão as consequentes combinações entre vida natural e artificial, biológico e tecnológico: robótica, realidade virtual, comunicação global, redes neurais, protética, nanotecnologia e manipulação genética, que são chamadas por ele de tecnologias pós-humanas, que responsáveis pelo redimensionamento da vida e da condição humanas parecem se misturar a ponto de não mais distinguir entre si. Pepperell, ao empregar o termo pós-humano, quer marcar o fim daquele período do desenvolvimento social conhecido como humanismo, ao dizer que a nossa visão daquilo que constitui o ser humano está agora passando por uma profunda transformação, que se dá pela convergência geral dos organismos com as tecnologias até o ponto de ambos se tornarem indistinguíveis. De acordo com as teorias acima citadas, pode-se até falar de uma possível antropotecnologia futura, que começa a converter mulheres e homens em híbridos de humano e de inumano devido à aceleração tecnológica na pós-modernidade.

Vendo que as partes do corpo são progressivamente intercambiadas, isso leva a dizer que: “não se pode mais afirmar: ‘Eu sou meu corpo’. Se meu corpo é inteiramente outro, a partir das intervenções da ciência e dos implantes e transplantes, a relação de ser no corpo é transformada em relação de propriedade: tenho um corpo, não sou mais um corpo”.³⁸ Nesse sentido, diz Merleau-Ponty: “trata-se de aprender a humanidade como outra maneira de ser corpo”, ou seja, “como *intersetar* e não como imposição de um para si a um corpo em si”.³⁹

³⁸ NOVAES, 2003, p. 14.

³⁹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 336.

Principalmente nos Estados Unidos, diz Lecourt, ocorre que todos “insistem no mesmo tema da separação dos corpos e dos espíritos”, ou seja, “na simbiose homem-máquina e na recomposição mecânica de nossos corpos, purificados da carne e de suas pulsões”. E continua ainda, “chama a atenção: seu vocabulário religioso e a presença de temas teológicos insistentemente agitados”.⁴⁰ Nesse sentido, há vários autores que “brincam” com o vocabulário da Transcendência, falando do ser humano libertado dos limites biológicos aos quais está submetido, afirmando que o estado de pós-humanidade representa o último triunfo da ciência e da tecnologia, capaz de superar os tímidos conceitos de Deus e da divindade de que a pessoa dispõe hoje. Enfim, a ciência vem se apresentando nesse cenário como prática salvacionista, acolhendo esse poder com entusiasmo, sob a bandeira da liberdade humana: “querem maximizar a liberdade dos pais de escolher o tipo de filhos que têm, a liberdade do cientista de desenvolver pesquisa e a liberdade dos empresários de usar tecnologia para criar riqueza”.⁴¹

Portanto, atualmente, uma questão importante a se observar nas ciências humanas é o panorama que se poderá desvendar caso o ser humano, definido antes pela educação e pela cultura, se mostre determinado apenas pela genética. Por conseguinte, conforme o filósofo alemão Jürgen Habermas, isso pode alterar a compreensão ética da espécie humana, sua consciência moral e direitos comuns regidos a partir desse princípio.⁴² É prioritário explorar esse cenário e saber que desafios ele impõe, uma vez que de acordo com as atuais tendências de fertilidade, num futuro próximo, as pessoas estarão relacionadas, sobretudo, com seus pais, avós, bisavós e com sua própria prole.

⁴⁰ LECOURT, 2005, p. 63-64.

⁴¹ FUKUYAMA, 2003, p. 224-225.

⁴² Cf. HABERMAS, 2004.

O humano ameaçado em si mesmo

Depois que Copérnico expulsou o ser humano do centro do universo, Lamarck e Darwin, do centro do mundo dos seres vivos, os cientistas pós-modernos parecem determinados a expulsá-lo de si mesmo – é a consciência de que o homem não apenas não é a medida do mundo, mas não é mesmo a medida de si mesmo – é a convicção do biólogo italiano Roberto Marchesini.⁴³ Nesse sentido, outro filósofo italiano, Mario Signore, deixa a entender que a sociedade é consciente de que o pós-humano pode assumir uma conduta anti-humana no sentido de despedida definitiva do humano.⁴⁴

Além de estar sob a época de mudanças, vive-se uma mudança de época que afeta todas as dimensões da vida humana. Nesse entendimento fala-se de *psicologização da mudança* como “o fenômeno pelo qual a mudança, antes um processo apenas percebido historicamente, tornou-se um processo psicológico, inerente à percepção das pessoas, a seu ser e existir cotidiano”.⁴⁵ Para Sigmund Freud o ser humano experimentou três grandes feridas narcísicas em sua história: a primeira quando Copérnico comprovou que a Terra ocupava o centro do universo, a segunda quando Darwin assegurou que o ser humano não tinha nenhum tipo de privilégio no mundo animal e, por último, quando por meio da psicanálise chegou-se à conclusão de que o ego não era primordial no psiquismo humano.

Para Francis Fukuyama, nomeado pelo ex-presidente Georges W. Bush como presidente do conselho presidencial em biotecnologia da Casa Branca, o pós-humano ainda não é fato, muito embora já se estejam experimentando seus princípios em algumas dimensões. Nesse sentido, Fukuyama

⁴³ Cf. MARCHESINI, 2002.

⁴⁴ Cf. SIGNORE, 1995.

⁴⁵ DELLA GIUSTINA, 2000, p 35.

constrói um pensamento em torno do panorama tecnobiológico. Considerado figura chave do neoconservadorismo estadunidense, Fukuyama afirma que a pessoa humana deve ser observada a partir de sua natureza, pois para ele “a natureza humana existe, é um conceito significativo e forneceu uma continuidade estável à nossa experiência como espécie. Ela é o que define nossos valores mais básicos”.⁴⁶ Dessa forma, ela é importantíssima na elaboração do próprio conceito de *pessoa*, além de seus correlatos como justiça, moralidade e dignidade. É partindo desse princípio que o autor fala sobre o pós-humano, como uma possível alteração do ser humano, ou seja, uma ameaça à natureza humana de modo a transferir-nos para um estágio *pós-humano* da história.

Como se nota, dada a possibilidade de um futuro estágio do ser humano pós-moderno, este se configuraria como *pós* humano, a partir de uma modificação naqueles princípios que o constituem e o identificam com tal – natureza e dignidade humanas. Nesse sentido, o pensar a *condição humana* está diretamente relacionado com a dependência de ideia que se tem da importância da natureza e dignidade humanas como fonte de valores.

Portanto, diante de uma visão geral do estudo de Fukuyama, pode-se dizer que seu conceito de pós-humano está nas entrelinhas de sua crítica à revolução tecnológica, pois é justamente perpassando seu discurso sobre a biotecnologia, engenharia genética e neurofarmacologia, etc., firmado a partir da compreensão da natureza humana e sua procedente dignidade e direitos humanos que se encontra o seu entendimento de pós-humanidade como remodelação do que a pessoa é, com possíveis consequências malignas para a convivibilidade social; e ainda para ele, o pós-humano é a provável capacidade científica de reprodução do ser humano, a partir da seleção de genes, desdobrando-se

⁴⁶ FUKUYAMA, 2003, p. 21.

numa humanidade eugênica, isto é, uma superclasse genética, com qualidade racial física ou mentalmente melhorada, e suas controversas sequelas.

Nessa mesma linha de pensamento Fukuyama afirma estar a humanidade, em todas as suas dimensões, numa passagem do mundo histórico para um mundo pós-histórico, sendo a globalização econômica o principal eixo norteador dessa mudança em tudo aquilo que ela influencia na vida humana.⁴⁷ Isso implica mudança de paradigmas que conceituavam até mesmo a concepção daquilo que se entendia por humano: o último homem deixou de ser humano. Este último homem é aquele satisfeito em suas aspirações de reconhecimento universal, completo em si mesmo, sem aspirações nem inspirações.

Portanto, nossa maior preocupação deve ser a de proteger a dignidade humana e o ambiente necessário a seu desenvolvimento, ou seja, proteger toda a extensão de nossa natureza complexa, evoluída, contra as tentativas do próprio ser humano de modificá-la constantemente, afim de preservar a unidade e a continuidade da espécie.

A maquinística como reducionismo materialista do ser humano

O maquinismo, entendido como um reducionismo materialista do ser humano, constitui-se como componente do cenário sob o qual está a base da teoria do pós-humano. O maquinismo consiste, antes de tudo, naquele considerável espaço cada vez mais crescente que se tem dado ao instrumento técnico, através da crescente automação que tem subtraído ao trabalho do homem setores sempre mais vastos de atividade, condicionando outros, reduzindo a presença humana a uma ação repetitiva e mecânica, e modificando profundamente os ritmos e as condições de vida atual. A máquina entra cada vez mais amplamente na

⁴⁷ Cf. FUKUYAMA, 1992.

mentalidade da esfera pública e pessoal, tornando-se critério de avaliação e forma de pensamento.

Na corrida em demonstrar eficiência e querendo resposta às várias necessidades da vida humana, a ciência procurou simular as funções mentais do ser humano – tais como o raciocínio, a percepção, a aprendizagem, a linguagem e, na robótica, algumas de nossas possibilidades corporais: “seres humanos e máquinas estão se aliando não apenas porque os seres humanos estão convivendo, interagindo e se integrando às máquinas, mas muito mais porque elas, as máquinas, estão ficando cada vez mais parecidas com os humanos”.⁴⁸ Diante disso, é mister avaliar a forma como o processamento e os efeitos da técnica se articulam com as relações sociais e qual a maneira como ambas se condicionam entre si.

Essa relação não é nova. Pelo menos desde a Renascença o corpo do ser humano vem sendo progressivamente desvelado. De suas primeiras camadas, como a pele, chegando-se aos músculos e tendões e, por fim, o crânio, tudo é aberto e posto a nu. O desenvolvimento científico e as artes mecânicas abrem-se para o mito do homem artificial, inspirado na obra mais famosa do filósofo francês Julien Offray de La Mettrie, *O homem-máquina*, cujo título fora retomado recentemente por uma gama de estudiosos, ao lançarem obra coletiva com o mesmo perfil e em sua homenagem.

Radicalizando Descartes, o futurista descreve o ser humano como mera máquina, conjuntos de engrenagens puramente materiais, sem nenhuma substância espiritual. La Mettrie aproveitou-se dos seus conhecimentos médicos para erigir uma cosmovisão materialista e atea e dela derivar uma moral compatível com o determinismo biológico. Ele foi um ateu militante e não hesitou em combater os preceitos deístas e, principalmente, cristãos; para ele, o materialismo se

⁴⁸ SANTAELLA, 2008, p. 303.

apresenta como uma doutrina capaz de destruir todas as escolas de teologia e todos os templos da terra. Procurou disseminar a autossuficiência materialista em detrimento dos ensinamentos da teologia e filosofia que excedesse à explicação originada dos sentidos. O título de sua obra é baseado na ideia cartesiana que afirma que os animais seriam compostos de apenas uma substância, a substância extensa, não sendo, portanto, animados ou dotados de alma. Em seu texto, bastante contundente, La Mettrie transfere este postulado para o caso dos seres humanos. Ele via a vida humana como matéria orgânica segundo os princípios de movimento. Isso implica dizer que o ser humano não seria mais que uma máquina e a vida humana poderia ser entendida como sistemas complexos computadorizados, conforme a mentalidade atual.

La Mettrie foi acusado de reducionismo teórico - que leva à assimilação absoluta do humano à matéria e ao mundo animal; de niilismo moral - que destrói todo o fundamento objetivo para a ética e de autoritarismo político - que resulta numa visão do mundo radicalmente antidemocrática. Foi fortemente atacado pelos iluministas franceses Voltaire, que o chamou de intemperante, e Diderot que disse ter morrido Le Mettrie por ignorância da arte que professava.

Para a filosofia cartesiana, de muitas maneiras, o corpo humano é visto como uma máquina, enquanto a alma como algo apenas accidental: o Eu pensante pode igualmente existir sem o seu corpo. A relação do sujeito espiritual com um objeto corporal extenso pode ser descrita com os conceitos do tempo atual: eu sou um sujeito pensante e eu tenho um corpo extenso. Volta-se, dessa forma, ao dualismo corpo/alma, desestabilizando a visão totalitária da pessoa humana. Sentimentos e sentidos são vistos como impressões subjetivas: por Marx como produto de forças econômicas e por Freud como pulsões sexuais profundamente escondidas.

Entre os teóricos contemporâneos, pode ser citado principalmente Hans Moravec, cientista nascido na Áustria,

considerado um Descartes radical da contemporaneidade, para quem o desenvolvimento da máquina é a salvação da humanidade, ao dissociar o corpo e o espírito e, ao fazer do primeiro, apenas a máquina indiferente que contém o segundo.

Porém, o ser humano tem alma e é irredutível ao modelo de máquina. Assim parece entender o filósofo europeu Renaud Barbaras quando afirma que existem movimentos que não dependem de uma causa externa, pois a causa desses movimentos que caracterizam o corpo humano é a alma. Segundo ele, a pessoa tem a experiência da ação da alma sobre o corpo, ou melhor, da intimidade da alma com o corpo e, por assim dizer, da presença dela no corpo. Mas para aqueles que negam a existência da alma, não há na alma nada além do que há no cérebro. Ou ainda, sem cérebro não há alma. Isso não passa de uma filosofia monista, e de um reducionismo materialista, objetivado a definir o ser humano como uma máquina. Portanto, é tarefa entender como essas duas realidades, a alma e o cérebro, podem ser definidas para dar conta de sua unidade no funcionamento do ser humano como ser unitário. A esse respeito, Barbaras acredita que é preciso definir a articulação do corpo e da alma com base no respeito às suas diferenças e, ao mesmo tempo, à sua dependência, no que diz respeito ao funcionamento do cérebro.⁴⁹

As máquinas podem formar uma cadeia cada vez maior e talvez aberta ao infinito daquilo que se conhece, mas não se pode esquecer que, antes e depois delas, com o que todos se deparam, na realidade, é com a pessoa humana. Aos pensadores dessa cultura maquinística falta crítica política e conhecimento de fundamentos filosóficos que justifiquem uma antropologia segura, assegura o crítico esloveno Evgen Bavcar. Pois, segundo ele, se o homem não for mais do que uma máquina, as pessoas que se ocupam dele são

⁴⁹ Cf. BARBARAS, 2003.

engenheiros, meros reparadores dessas estruturas. Aqui está justamente o perigo de desumanização contemporânea do homem, ou seja, na aplicação do mecânico ao sujeito.⁵⁰

Na encruzilhada do humano pós-humano

De acordo com o que se observou, o tema do pós-humano cobre o território do conhecimento atual com uma cortina de fumaça, no sentido de parecer que uma de suas metas está diretamente relacionada com a própria complexidade da pessoa. Muito embora, segundo o antropólogo Edgar Morin, seja a própria complexidade o desafio a enfrentar, pois o pensamento complexo é o que ajuda a relevá-lo e, até mesmo, a ultrapassá-lo. No entanto, o que deve deixar todos atentos é que o pós-humano vive sob uma condição indeterminável, incontrolável e de dúvida acerca das constantes de ação na atualidade, já que não se sabe se haverá tempo suficiente para a análise de seus efeitos.

Seguindo a proposta de Katherine Hayles, já antes mencionada, o esforço aqui deve ser o de buscar uma versão do pós-humano que se abra às possibilidades das tecnologias da informação sem ser seduzida por fantasias de poder ilimitado e de imortalidade descorporificada; que reconheça a finitude como uma condição do ser humano, e que entenda a vida humana como embebida num mundo real de grande complexidade, mundo do qual se depende para continuar sobrevivendo. O corpo não pertence a um simples domínio abstrato, mas, pelo contrário, ele é o centro da existência humana. E é, justamente, opondo o corpo às agressões exteriores que defendemos a consciência de ser.

Mas enfim, é o corpo humano obsoleto? É bem verdade que, ao longo da história, nas filosofias dualistas e mecanicistas, o corpo humano já foi relegado ao segundo plano. O corpo é a prisão da alma em Platão, um relógio em

⁵⁰ Cf. BAVCAR, 2003.

Descartes, uma tábua rasa em Locke. Mas provavelmente em nenhuma época como na atual, filósofos, cientistas e artistas anunciam com tanta convicção e, em tão breve tempo, a obsolescência do corpo humano – o pós-humanismo. A esse respeito, será o corpo humano obsoleto? Fala-se, dessa forma, no sentido de o corpo ter perdido toda a sua utilidade, ao ser substituído por máquinas com melhor desempenho nas suas funções, tornando-se então, um obstáculo.⁵¹ Desse caráter obsoleto resultam consequências desafiadoras: “a espécie humana está precisamente perdendo a própria imunidade e especificidade, e tornando-se imortalizada como uma espécie inumana; está abolindo em si mesma a mortalidade dos vivos em favor da imortalidade dos mortos”.⁵² Portanto, eis as questões: as pessoas continuarão humanas sem corpo? Serão elas, no futuro próximo, apenas sofisticados avatares? *Ciborgs*? Robôs? A sociedade pós-humana será a despedida do corpo biológico? Enfim, será a obsolescência do corpo humano?

O corpo tem ainda muito a dizer. Não teria sentido imaginar a vida humana sem um corpo humano. Pensar o corpo é também pensar relações; a perda do corpo possui analogia com a perda dos laços culturais, ou seja, o corpo não é apenas uma estrutura fisiológica, mas uma estrutura baseada na cultura, que também deve ser considerada como essencial à sua composição. O corpo tem, portanto, uma história. O corpo é a história do ser humano. E, portanto, “toda mudança na representação do homem traduz uma mudança no próprio homem”.⁵³

Logo, não se sabe o quanto vai durar esta época de construção de uma nova versão do humano, nem a que ponto poderá chegar. Por isso é necessário ficar atento às suas visíveis rachaduras que poderão provocar a destruição

⁵¹ Cf. GAYA, 2005.

⁵² BAUMAN, 1998, p. 202.

⁵³ MERLEAU-PONTY, 1962, p. 342.

da mentalidade do ser humano, no que concerne à roupagem da realidade e autocompreensão humanas, a partir de um novo tecido social com perigos de autoliquidez. Resta ver se essa época passará para a história como crepúsculo do nascer ou do pôr do sol.

Capítulo 3

Pós-humano em conjuntura de Pós-modernidade

Será a Pós-modernidade uma total recusa da Modernidade? Com a emergência da Pós-modernidade, decreta-se o fim da Modernidade? Ou será que a Pós-modernidade é uma outra face da Modernidade? É possível afirmar a Pós-modernidade como um verdadeiro paradoxo de ruptura e continuidade com a Modernidade?

Paulo Sérgio L. Gonçalves

Tratado o conceito de pós-humano, a compreensão de seus autores e sob que correntes de pensamento ele se delinça, cabe agora falar de seu contexto histórico-cultural – a pós-modernidade. Ao abordar o tema do pós-humano, exige-se a mínima compreensão do seu contexto cultural, no qual se moldam seus paradigmas, valores e perfil teórico-prático.

Modernidade, modernismo tardio, modernidade líquida, modernidade reflexiva, supermodernidade, pós-modernidade ou hipermodernidade? Essa é a questão teórica que paira nas atuais literaturas: “é numa época que Anthony Giddens chama de ‘modernidade tardia’, Ulrich Beck de ‘modernidade reflexiva’, Georges Balandier de ‘supermodernidade’, e que eu tenho preferido (junto com muitos outros) chamar de ‘pós-moderna’: o tempo em que vivemos agora...”,⁵⁴ diz o sociólogo polonês Zygmunt Bauman. Para o político norte americano Fredric Jameson,

⁵⁴ BAUMAN, 1998, p. 30.

pós-modernidade é a lógica cultural do capitalismo tardio, correspondente à terceira fase do capitalismo.⁵⁵ Para Fukuyama é um tempo de pós-modernidade, que deve ser pensada em termos de pós-história ou fim da história.

Enquanto Habermas relaciona esse conceito a tendências políticas e culturais neoconservadoras, determinadas a combater os ideais iluministas, outros autores utilizam-se de termos diferentes para designar a condição contemporânea. Entre esses, o filósofo francês Gilles Lipovetsky que afirmou existir verdadeiramente uma lógica do excesso; esse é o conteúdo do terno “hipermodernidade” por ele criado para definir aquilo que se está vivendo atualmente. Isso devido sua consideração de não ter havido de fato uma ruptura com os tempos modernos, como o prefixo *pós* dá a entender. Segundo Lipovetsky, os tempos atuais são *modernos*, com uma exarcebação de certas características, tais como o individualismo, o consumismo e a ética hedonista, a fragmentação do tempo e do espaço, ou seja, caracteriza-se como cultura do excesso, onde tudo é elevado à potência do mais, do maior.⁵⁶

De início dá para perceber que nomear o atual momento histórico não é tarefa fácil, visto a complexidade e diversidade epistemológica em torno dele. Um mínimo de sentido histórico mostra que não existe outra possibilidade de ser verdadeiramente crítico com o processo da modernidade enquanto tal, a não ser reconhecendo a realidade de seu desafio, procurando aproveitar suas possibilidades e evitar seus perigos. Afinal, a cultura comporta-se sempre como um organismo vivo e, sobretudo, inteligente, com poderes de adaptação imprevisíveis e surpreendentes.

⁵⁵ Cf. JAMESON, 2002.

⁵⁶ Cf. LIPOVETSKI, 2007.

Moderno pós-moderno: entre síntese e perspectiva

A modernidade pode ser entendida como um estado de espírito denotativo de um profundo antropocentrismo que superou histórica e filosoficamente o teocentrismo característico do período medieval e do cosmocentrismo da Antiguidade. Ela criou uma nova concepção de ciência nunca vista até então, marcada como um período fundamentado na subjetividade e na ciência técnica, baseados na realidade experimentável, como superação da metafísica e do ontologismo – vale a especulação e o empírico, pois a pré-modernidade concebia um mundo ontologicamente constituído com base num conceito previamente formulado.

A modernidade trouxe à tona também uma nova filosofia política, fundamentada em uma concepção antropológica e social de cunho liberal. Ela se configura como uma permanente guerra à tradição, à velha ordem remanescente, legitimada pelo anseio de coletivizar o destino humano num plano mais alto, novo e melhor. Com peculiar messianismo, emerge capaz de curar as feridas do cosmo e do ser humano, decretando um novo caráter sistêmico que é o da universalidade e cientificidade fundamentadas em base empírica, calcada na razão, que dissemina o conhecimento científico, e no discurso que a promove nos mais variados setores sociais, tais como econômico, cultural e religioso.

Para muitos autores a noção de pós-modernidade possui características amplas de tendências que radicalizam ou até rejeitam as principais ênfases do modernismo. A certo ponto, a pós-modernidade se define por contraste com a modernidade. Nesse sentido, a modernidade buscou uma normatividade, ao passo que a pós-modernidade busca o período da desregulamentação. A modernidade procurava projetar o futuro, a pós-modernidade, ao contrário, é conduzida pelo presente e o acaso. A pós-modernidade é a decidida emancipação face à modernidade; ela é, de um lado,

modernidade que admitiu sua impossibilidade e impraticabilidade de suas diretrizes originais, e de outro, “um esgotamento da modernidade”.⁵⁷ Sob o contexto da modernidade e o limiar da pós-modernidade é que se compreende a memorável afirmação de Hannah Arendt – a autonomia do homem transformou-se na tirania das possibilidades.

A modernidade enquanto tal é um fenômeno complexo. Ela se dá num constante vir a ser; constitui-se entre síntese e perspectivas. Parece que somos fiéis ao gesto fundamental da modernidade e que não saímos, de certo modo, dela. A pós-modernidade, por sua vez, se institucionaliza cada vez mais como parte da modernidade na sua incapacidade de apontar caminhos para a superação dos dilemas da modernidade.

Ao falar de pós-modernidade nesta pesquisa, compreende-se que não se trata de um período cultural totalmente diferente, ou que o anterior foi superado em tudo, nem mesmo como período paralelo. O período pós-moderno não tem domínio suficiente para asfixiar princípios semióticos que definiram a modernidade. Ao contrário, ao se tratar de períodos históricos culturais, há sempre que se admitir a existência de um processo cumulativo de complexificação: uma nova formação cultural, através da intervenção do ser humano com seu diferente modo de estar e comportar-se vai se integrando na anterior, provocando nela reajustamentos e refuncionalizações. No entanto, o pós-moderno está aí e não dá para negá-lo.

A pós-modernidade é considerada como condição sobre a qual se assentam complexos fenômenos formados a partir do final do século XIX: chamamos de pós-moderno “tanto a tradicional concepção antropológica de cultura quanto categorias mais recentes como cultura superior,

⁵⁷ LYON, 1998, p. 16.

média (midcult) e de massa (masscult)”,⁵⁸ sem esquecer culturas similares intermediárias, as quais não mais dão conta, sozinhas, da complexidade e diversidade da dinâmica cultural. Para o filósofo francês Jean-François Lyotard, esses fenômenos são, principalmente, transformações que comprometeram a ordem da ciência, da literatura e das artes e, ainda, não menos isenta, da religião. Pode ser entendida, também, como um movimento intelectual e cultural de superação da sociedade moderna, característico da sociedade pós-industrial.⁵⁹

Portanto, o termo pós-modernidade surgiu na literatura, mas com sentido diverso, e logo a seguir ampliou-se a todas as esferas da arte e, posteriormente, aos campos teórico, político e econômico, transformando visões, direções, sentidos e hábitos da sociedade.

O primeiro a preocupar-se com o tema foi o pensador de origem egípcia Ihab Hassan, procurando estabelecer a medição entre a tradição do novo e os desenvolvimentos literários do pós-guerra. Hassan questionava sobre a chegada de novo fenômeno, o qual teria em sua unidade o jogo da indefinição: Seria o pós-moderno apenas uma tendência artística ou também um fenômeno social? E como se juntam e separam os vários aspectos desse fenômeno – psicológicos, filosóficos, econômicos, políticos?

Sem dúvida, posterior a Hassan, os autores pioneiros a falar sobre a pós-modernidade foram o filósofo americano Mark C. Taylor e, principalmente, o francês Jean-François Lyotard. Assim, a apropriação do termo pós-moderno pode ser datada no final da década de 1970, com a obra *A condição pós-moderna*, de autoria de Lyotard. Nessa obra, o escritor designou a pós-modernidade como fim das metanarrativas, onde para os grandes esquemas explicativos da verdade objetiva não haveria mais garantias. Em sua concepção, se a

⁵⁸ COELHO, 1997, p. 127.

⁵⁹ Cf. LYOTARD, 2002.

modernidade conferiu legitimidade a estas metanarrativas, a pós-modernidade representa a época da sua falência, passando a ser vista como o período da fragmentação e do pluralismo. Em outras palavras, a pós-modernidade floresce numa sociedade que tem decodificado quase todos os significados instituídos até então. Para ela, a noção de realidade objetiva é suspeita – nada está claro, tão pouco o entendimento se encontra entre seus atributos. É favorável ao relativismo e hostil à ideia de uma verdade objetiva ou transcendente. A verdade é ilusória, polimorfa, íntima, subjetiva. E isso é forte e está na moda. Uma desestabilização do pensamento humanista tradicional.

Pós-modernidade como identidade do pós-humano

Na Revolução Francesa, em 1789, viu-se o momento da constituição de um novo universal – o homem – impondo-se, e com isso a figura do *Homo universalis*. Na pós-modernidade, esse universal foi destituído, já que permanece em constante influência para se desvincular de toda interferência coletiva no destino individual, buscando desregulamentar e privatizar.

A sociedade pós-moderna está pronta para dar à luz um novo ser *social, epistemológico, cultural, religioso e científico* – *social* impregnado por um subjetivismo exacerbado, com acepções morais parciais e provisórias; *epistemológico*, marcado pela pós-racionalidade, que declara o fim das grandes narrativas e que coloca todo posto sob o crivo da crítica, como crítica da crítica; *cultural*, caracterizado com a crise da noção de pessoa e a derrocada do verdadeiro entendimento do que seja a condição humana; *religioso*, assinalado pelo enfraquecimento da concepção de Deus: “Deus é uma entidade débil, que corresponde mais ao divino difuso no mundo do que a um Deus pessoal”;⁶⁰ e *científico*, com nova

⁶⁰ DE MORI, 2005, p. 13.

distinção, pois objeto de si, seu corpo se evidencia e se apresenta como corpo somente, disposto para a ciência ou para a arte.

Ainda concernente ao aspecto sócio-religioso, a pós-modernidade destaca-se também pela radical substituição da Transcendência pela imanência: o futuro escatológico é substituído pela onipresença do instante – passa-se a conceituar o futuro como finito, valendo o sistema do presente realizável.

Para o teólogo francês Gabriel Vahanian, é uma época pós-cristã, visto que a cultura ocidental é marcada por um imanentismo radical, com relação à transcendência do cristianismo bíblico.⁶¹ Deus não é mais percebido como pessoa divina absoluta, mas como divindade difusa – busca-se agora uma energia que circunda e mova o ciclo das estações num bem-estar espiritual; substitui-se a virtude moral pela felicidade psíquica – nega-se a realidade do mal moral, identificando-o com repressão, e coliga-se a felicidade com o prazer e a liberação, ou seja, a pós-modernidade se caracteriza pelo “presenteísmo imediatista, o normatismo das emoções e o império da hipererotização da imagem do corpo. E nesse sentido, vale a pena citar Bauman: “os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade”. E diz ainda em seguida, “os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais”.⁶² Há, portanto, uma religiosidade difusa, e não somente ateísmo.

Ao se tratar do pensamento pós-moderno aplicado às artes, ele fundamentalmente é um meio privilegiado de expressão da crise social, histórica e cultural da modernidade e uma abertura a um novo diálogo do pensamento com a

⁶¹ Cf. VAHANIAN, 1961.

⁶² BAUMAN, 1998, p. 10.

realidade lúdica. A arte pós-moderna parece preocupar-se, mais do que qualquer outra coisa, em desafiar, raptar e derrubar todo aprendizado obtido até hoje. Ela se apresenta como força subversiva, justamente porque seu significado é a desconstrução do significado, o qual só existe no processo da interpretação e da crítica, e morre completamente com ele. Caracteriza-se como o fim da proibição e a admissão de toda e qualquer expressão: vale a articulação ou mesmo intercâmbio entre o original e a réplica, o legítimo e o contrabandeado.

Portanto, o que terá acontecido nas duas últimas décadas para provocar tudo isso? Terá a pós-modernidade provocado o surgimento de um novo modo de ser, e nessa interação uma nova identidade do indivíduo humano? Terá igualmente trazido uma nova ética, delineando novas fronteiras do sujeito? Como entender as chaves de interpretação desse fenômeno de constante transformação? Nesse sentido, Bauman afirma que o eixo da estratégia de vida pós-moderna é evitar que ela se fixe.

Enfim, na pós-modernidade deu-se um novo passo, e um passo largo na história humana – não no sentido de substituição de um caminho habitual por um outro alternativo, mas pela afirmação de que nenhum caminho é possível, necessário ou desejável na história do ser humano. Vale, portanto, a vigilância para orientar o ser humano afim de que não se perca no caminho que, via de regra, é de mão dupla e que, por isso, não se está sozinho.

Capítulo 4

Tecnociência e Pós-humanidade: um assunto de fronteira

Começam a vir de muito longe, [...] os ecos de uma inaudita dilatação da escala humana que reclama o advento de sensibilidades inéditas, aptas à tarefa de anunciar uma nova antropomorfia que começa a emergir das possibilidades abertas por alianças inaugurais entre o homem (a máquina, a ciência, a técnica, a invenção) e o mundo.

Lúcia Santaella

Ninguém, com um mínimo de observação que seja, negará que nos dias de hoje o ser humano está inserido no mundo das técnicas e das máquinas. É notório como a tecnociência tem influenciado todos os ambientes humanos: o trabalho com o uso da robótica e tecnologias escritoriais, os computadores, os laboratórios de pesquisa, os aparelhos domésticos, o gerenciamento político, as atividades militares e policiais com a guerra eletrônica, transações bancárias, sistema em rede de comunicação, além da educação com as multiplicadas facilidades da aprendizagem à distância, etc.

É nesse emaranhado espaço que se procurará compreender o termo tecnociência, o qual será comumente usado neste livro para designar o contexto tecnológico da ciência em geral nos tempos atuais. Tal contexto tem sido objeto de preocupação de alguns autores importantes, entre eles, pioneiramente destaca-se o filósofo belga Gilbert Hottois, quando a partir de 1970 começou a acompanhar os

desdobramentos e evoluções da noção da tecnociência.⁶³ É um tema utilizado interdisciplinarmente para mostrar a outra face do conhecimento, que extrapola o uso da manipulação humana direta, sustentado por redes materiais não-humanas. Além de penetrar na realidade e nos espaços sociais, a tecnociência se tornou um espaço que não deixa nada intocado, aquela cujo poder se impõe à atenção de todos. É um ingrediente sem o qual a cultura contemporânea é impensável, no que diz respeito à pesquisa científica, realidade do trabalho, vida doméstica, das artes, da política, da economia, da educação e até da experiência religiosa.

A técnica sempre esteve presente no cotidiano do ser humano. Desde que o ser humano existe, ele teve conhecimento da ciência humana natural e com isso foi criando cultura e técnica: primeiro foi a lapidação da pedra, depois a descoberta e o uso do fogo, após a manipulação e o uso dos recursos naturais primários, e assim por diante. Também já houve na história humana uma ciência aparentemente sem técnica, como também existiram várias técnicas que não se caracterizaram como ciência, algumas das quais esperam ainda hoje ser tocadas por ela. A tecnociência, por sua vez, é aquela parte das técnicas que foi retomada e retificada pela ciência, uma fusão de modo que as tornaram indistinguíveis.

Atualmente, não há vida humana dissociada da técnica. Ela está presente na individualidade, na família e na sociedade. Por isso, faz-se necessário refletir sobre esse fenômeno irreversível, no sentido de trazê-lo sempre próximo e fundamentado num humanismo coerente: evitando a fenomenotecnologia absolutista – entendida como tecnocatastrofismo ou tecnoprofetismo, pois há uma tendência atual a achar que as tecnologias são a medida de salvação ou a causa de perdição da pessoa. Assiste-se diariamente que a realidade criada pela tecnociência tem

⁶³ Cf. HOTTOIS & CHABOT, 2003.

revelado algo estranho aos valores humanos; o corpo, por exemplo, é conduzido ao desaparecimento, para assim satisfazer aos que almejam a perfeição tecnológica. É significativo o fato de que o desenvolvimento da técnica não chegue a melhorar o mundo do ponto de vista moral, mas só do ponto de vista do bem-estar material, uma vez que sem o igual progresso da moral o poder da tecnologia será usado para o mal e o homem ficará pior do que era antes. E é justamente devido a essa incoerência que existem fortes reações.

Portanto, o ser humano não usufrui das modificações tecnológicas, sem que por elas seja afetado. A pessoa não modifica o mundo sem que ele a modifique também. Se realmente este processo é irreversível, tem-se de prestar atenção às suas consequências. Há certo cientificismo perigoso em voga que faz o ser humano se identificar muito intimamente com o objeto em estudo – e é nesse sentido que se introduz o tema do pós-humano: a espécie humana criou um ambiente técnico que não tem mais condições de acompanhar, de modo que poderá ser esmagado pela velocidade e pelo poder da tecnologia. Observa-se, portanto, um incitável descaminho que comporta a supressão do ser humano ou usa meios que lesam sua dignidade.

Enfim, para uma visão melhorada da tecnociência se discorrerá a seguir sobre alguns daqueles seus elementos constituintes: *a biotecnologia*, por acreditar que a descoberta da vida artificial constituirá um elemento importante da emergência do pós-humano; *as tecnologias digitais*, pois o futuro pós-humano se conhecerá como o tempo em que o mundo inteiro foi transformado em digital, com suas tecnologias digitais, memórias eletrônicas, hibridizações dos ecossistemas e com os tecnossistemas *e a biopolítica*, por configurar-se o pós-humano como a determinação da dimensão biológica sobre a vida social, redesenhando a ordem significativa do mundo.

Por isso, livre de qualquer pessimismo, esse assunto deve ser discutido sem nenhuma ingênua ilusão progressista. Procurar-se-á expor de forma sucinta seus conteúdos, na tentativa de relacioná-los com o tema do pós-humano.

Biotecnologia: advento do pós-humano

Entende-se a biotecnologia como o conjunto de conhecimentos técnicos e métodos que permite a utilização de agentes biológicos (organismos, células, organelas, moléculas), como parte integrante e ativa para obter bens ou assegurar serviços. Abrange diferentes áreas do conhecimento que incluem a ciência básica (biologia molecular, microbiologia, biologia celular, genética, genômica, embriologia, etc.), a ciência aplicada (técnicas imunológicas, químicas e bioquímicas) e outras tecnologias (informática, robótica e controle de processos). Como qualquer ramo científico, tem suas vantagens e perigos.

Inegavelmente se está numa época em que se necessita da biotecnologia para a sobrevivência. O ser humano tornou-se um ser desprotegido de seus próprios monstros. Não há volta, só existe avante. Benefícios tais como o mundo da engenharia genética, dos artefatos domésticos, bem como alternativas para alimentação e combustão, entre outros, chegaram juntamente com a biotecnologia. Então, há quem pergunte por que não assumir esse poder? Por que não controlar o que no passado foi deixado ao acaso? Eis as questões que surgem nesse embate. Nesse sentido, Ted Strickland, político americano, insiste que a humanidade deve se guiar estritamente pela melhor ciência disponível e que não é aconselhável permitir que a teologia, a filosofia ou a política interfiram na decisão acerca da biotecnologia. Eis alguns daqueles que radicalizam esse embate.

Ainda falando sobre os benefícios da biotecnologia, em cujo bojo a engenharia genética ocupa um lugar de

destaque como tecnologia inovadora, observa-se que ela permite substituir métodos tradicionais de produção para, consideravelmente, se obter produtos inteiramente novos: hoje conta-se com plantas resistentes a doenças, plásticos biodegradáveis, detergentes mais eficientes, biocombustíveis, processos industriais e agrícolas menos poluentes, métodos de biorremediação do meio ambiente e centenas de testes, diagnósticos e novos medicamentos. O problema é que há muitos aspectos sutis desses benefícios que o mundo da tecnociência ainda não sabe responder, sem contar os meios ilegítimos pelos quais se chega a tais resultados. E percebe-se, ainda, que atualmente o acesso a esses benefícios são restritos a uma pequena parcela da população humana.

A biotecnologia propõe em muitos casos um pacto diabólico: vida mais longa, mas com capacidade mental reduzida; libertação da depressão, junto com a perda da criatividade ou do espírito; terapias que borram a linha entre o que o ser humano consegue por si mesmo e o que consegue graças aos níveis de várias substâncias químicas no seu cérebro. Não se pode contestar o fato de que a biotecnologia progride em resposta a algumas das necessidades de ordem política, social e econômica, mas se deve estar atento para o fato de que nela há um projeto que extrapola em sentido esses fatores: para o teólogo alemão Jürgen Moltmann, não se pode falar sobre, nem muito menos aceitar as conquistas biotécnicas sem, por dever, fazer jus à natureza simbiótica da vida.⁶⁴ Passou-se da produção de homens artificiais para a produção artificial do homem. Nesse sentido, a rápida evolução da biotecnologia, que, por vezes, ameaça a própria identidade da manipulação – genética humana, clonagem, etc. – pede urgentemente uma reflexão ética e política de alcance universal.

⁶⁴ Cf. MOLTMAN, 1993.

Ao falar de biotecnologia, poder-se-ia mencionar outras diversas situações que elucidam o advento do pós-humano: o corpo, nesse novo cenário, é resumido apenas à concepção tecnológica, ou seja, passou a ser planejado com base em projetos tecnológicos disponíveis: corpo com sistema cerebral recodificado; corpo que não envelhece; com pele impermeável, com sensibilidade e textura controláveis; órgãos substituíveis; espinha dorsal com fibras óticas que facilitam a comunicação de dados, desenhado para superar todos os defeitos do corpo biológico. O corpo criou um ambiente de informação e tecnologia com o qual não mais se consegue lidar. Enfim, será que deveremos anunciar a morte do corpo humano? Ou haverá espaço para recuperar sua dignidade?

A ciência não pode estabelecer por si mesma os fins a que serve. Sem a pretensa absolutividade do saber, a teologia, a filosofia e a política, entre outras, podem refletir e questionar os fins da ciência e da tecnologia que a ciência produz, e declarar se esses fins são bons ou maus. Não negando que existam cientistas com posições comprometidamente humanitárias, éticas e altruístas, sabe-se da mesma forma que principalmente na pós-modernidade a maioria da comunidade científica está atrelada aos seus interesses individuais, os quais não correspondem necessariamente ao interesse público, ou seja, é possível afirmar que não há pesquisa isenta dos mais variados tipos de interesse, tais como econômicos e militares. A ciência é feita com o intuito de abranger os horizontes do conhecimento e, consecutivamente, abarcar os horizontes do poder. Além do que, a ciência que pode descobrir vacinas e curas para doenças, pode também cunhar agentes infecciosos, e ainda, aquela que pode desvendar a física dos semicondutores, pode também criar a física da bomba de hidrogênio. Basta ter memória histórica para lembrar-se dos muitos médicos nazistas que injetaram agentes infecciosos em vítimas dos campos de concentração ou torturaram

prisioneiros, congelando-os ou queimando-os até que morressem – esses eram considerados cientistas legítimos que colheram dados reais que potencialmente podiam ter uma boa aplicação.

Sem apego aos extremos, tem-se que reconhecer a fronteira num movimento recíproco entre a pessoa humana e a tecnociência, pois ela deverá iluminar a base comum entre os dois e evitar postular a assimilação de um ao outro, que resultaria em uma ou outra supressão. Em certo modo, não há porque assumir posição contrária à evolução tecnológica, nem desenvolver medos apocalípticos a respeito disso, sem um mínimo de esforço para o diálogo. Se elas são crias do ser humano, inevitavelmente carregam dentro de si suas contradições. Assim, haverá aquele que pretende agir com parcimônia e veracidade de se resguardar dos conflitos de oposição entre os que choram num primeiro momento a perda da essência da natureza primitiva e os que somente aplaudem as vantagens tecnológicas próprias dessa cultura. Pois, na dialética da liberdade, ele precisa sintetizar o necessário e o possível, uma vez que tanto o necessário quanto o possível variam através da história. E nessa sintetização a responsabilidade é do próprio indivíduo.

Tecnologias digitais: cultura do pós-humano

A ficção científica na história do cinema sempre chamou atenção para a natureza e o modo de ser humanos. Ela vem habituando a todos na mistura entre a vida natural e a artificial, enfatizando essa última em seu sentido mais amplo. Isso não apenas recentemente: títulos sugestivos – *O segredo do inventor*, de Mack Sennett em 1911; *Metropolis*, de Fritz Lang em 1927; *Blade Runner*, de Ridley Scott em 1982; *O homem bicentenário*, de Chris Columbus em 1999; *Inteligência Artificial*, de Steven Spielberg em 2001 – anteciparam de forma eloquente o que viria a ser conhecido em tempos atuais como a era da máquina, do bióide, do *cyborg* e da

hibridez. E esse tempo chegou! Vive-se hoje não a ficção, mas o advento de uma revolução técnica capaz de constituir uma revolução cultural. A chegada das tecnologias digitais traz consigo um ciclo cultural que lhe é próprio, impregnando suas contradições socioeconômicas e suas consequentes ações políticas, fazendo vigorar uma nova codificação linguística peculiar.

Desde Thomas Hobbes, filósofo inglês do século XVI, e principalmente do filósofo alemão do século posterior, Gottfried Leibniz, já havia a proposição de criar uma linguagem artificial com base em relações lógicas e a ideia de inventar um artefato capaz de processá-la para uso dos seres humanos. Hoje, tal linguagem virou realidade, entendida como espaços urbanos e artefatos digitais fundados a partir de novas formas de fluxos comunicacionais e de transporte, por meio de uma nova instância de convivibilidade, de vida social e política. Subjaz em seus conteúdos problemas de lógica e valor moral, além de problemas de conexões dualistas entre mente e corpo, a natureza do pensamento e o funcionamento cerebral.

Nesse sentido, novas tecnologias e mídias aparecem com frequência, em cujos equipamentos circulam linguagens que propiciam consumo individualizado e audiência segmentada, com processo de recepção que engendram e transformam a sensibilidade dos usuários na direção de busca dispersa e fragmentada da informação.

Ao tratar da cultura virtual, o filósofo americano Michael Heim fala de três tipos de críticos: os *realistas ingênuos* que consideram a realidade somente como aquilo que pode ser experienciado imediatamente, colocando o virtual como seu poluidor; os *idealistas otimistas* que consideram o mundo das redes o melhor dos mundos e apontam para os ganhos evolutivos da espécie e também os *céticos* que afirmam que não conseguimos compreender esse processo devido ao seu iminente nascimento confuso. Porém, há que se resguardar de todas essas posições. Hein propõe a posição dialética de

um *realismo virtual* como posição mediadora entre o realismo ingênuo e o idealismo das redes. O realismo virtual vai ao encontro do destino sem ficar cego às perdas que o progresso traz.

Seguindo essa abordagem, é preciso rever o conceito de progresso científico, debruçando-se numa crítica conceitual e epistemológica sobre seus elementos, sem ingenuidade, nem falso otimismo e nem ceticismo irresponsável. Pois como se sabe, nem toda a história da humanidade é uma humanização da história. Já quanto à promessa de uma cibercidadania igualitária – que se alcançaria por meio de comunidades melhoradas a partir de novas formas de fluxos comunicacionais e de convivibilidade, que promete estar fundada em interesses comuns, transcendendo as barreiras da etnia, gênero, ideologia ou credo – ainda terá que se esperar para ver, uma vez que, ao contrário de prometer vigorar a convivibilidade, a tendência é o isolamento do indivíduo ao afastá-lo concreta e fisicamente dos outros.

Biopolítica: poder pós-humano

A biopolítica além de ser entendida como o assentamento da dimensão biológica sobre a vida social, também é o próprio poder de criação de formas de vida emergentes. Sendo o biológico humano um símbolo da sociedade, toda modificação em sua forma afeta simbolicamente o vínculo social. Seus limites desenham, em sua escala, a ordem moral e significativa do mundo.

É inegável que a política contemporânea esteja enfrentando sérios problemas sociais, econômicos, institucionais e de sentido humano, visto que autoridades intelectuais deste século desconsideram as razões que nos levam a pensar que o mundo se direciona para o caminho das instituições políticas decentes e humanitárias. Além do que, a pressão do individualismo sobre a política na

atualidade é muito forte, assumindo numerosas consequências, como o afastamento do seu interesse pela coisa pública.

Muitos dos debates atuais sobre a tecnociência envolvendo questões como biologia molecular e evolucionária, a genética populacional, as mudanças demográficas e sociais, o prolongamento da vida e a neurofarmacologia estão polarizados entre a comunidade científica e os que têm compromissos religiosos. Essa polarização é lamentável, porque leva a acreditar que a única razão porque se poderia objetar certos avanços na tecnociência provém da crença religiosa. Por sua vez, sabe-se que não é assim; esse desafio é de caráter político também. As decisões políticas tomadas nos próximos anos, no tocante à relação com essa tecnologia, é que determinarão se a pessoa ingressará ou não num futuro pós-humano e no abismo moral, potencial que semelhante futuro abre à sua frente. Ainda há tempo para os governos lidarem com questões da tecnociência, designando comissões nacionais que reúnam de cientistas a teólogos, historiadores a bioeticistas num trabalho intelectual útil de reflexão sobre as suas implicações morais e sociais. Porém, é bom lembrar que deve haver uma passagem da reflexão para a ação, da recomendação para a legislação.

Grande parte do mundo político repousa na existência de uma *essência humana* estável: “a natureza humana molda e limita os tipos possíveis de regime político, de modo que uma tecnologia poderosa o bastante para remodelar o que somos terá possivelmente consequências malignas para a democracia liberal e a natureza da própria política”.⁶⁵ A natureza humana é aquilo o que pode oferecer a todos um senso moral, fornecer as habilidades sociais e servir de base para discussões filosóficas sobre direitos, justiça e moralidade. No entanto, o ser humano atual parece estar

⁶⁵ FUKUYAMA, 2003, p. 21.

longe das exigências objetivas da ordem moral, assim como das exigências da justiça e, mais ainda, do amor social. O princípio político como o da igualdade deve ser baseado na natureza humana, a igualdade é a consequência desejada da equidade, ou seja, a igualdade é o referencial dos direitos humanos. Desse modo, toda ameaça à natureza humana é igualmente uma ameaça à própria democracia.

Desse modo, é preciso concentrar esforços para gerar, além de medidas paliativas, fundamentos teóricos novos que ofereçam bases concretas para viabilizar a reordenação das estruturas da organização social na direção da consciência de uma sociedade humanizada: “a superação necessária, implica, pois, o avanço dos conceitos de cooperação e solidariedade transformados em fundamentos da organização social e dos procedimentos humanos”,⁶⁶ pois nem a política, a lei civil e a ordem jurídica podem prescindir da ética. Perante o considerável avanço da tecnologia, não será demais propor e esperar que o ser humano e suas instituições possam ser igualmente capazes de acompanhar essa marcha, mesmo que em pequenos passos.

Chegando ao fim desta primeira parte de leitura, vimos que através dos tempos e da cultura surgiram diversas concepções do ser humano, nenhuma isenta de perigos e parcialidades e que atualmente se está diante de mais uma dessas concepções. Porém, dessa vez, mais do que o surgimento de um novo conceito de ser humano, o prefixo *pós*, para maioria dos autores, parece marcar a constatação do fim de uma época humana na história; uma radical transformação antropológico-cultural do ser humano contemporâneo; ele designa, como fato dado, o fim dos fins, ou melhor, a humanidade teria chegado a se expulsar por si própria, por assim dizer, do seu ser, não reconhecendo mais nenhum dos valores que até hoje marcaram o seu caminho, caracterizando-se como pura desumanidade.

⁶⁶ DELLA GIUSTINA, 2000, p. 112.

Por um homem mais humano



Parte 2

Dada a primeira parte, na qual abordamos o conceito e o contexto do pós-humano, o que segue trata de sugerir um retorno ao humanismo coerente, fundamentado em princípios sólidos e universais, a partir de revisitação de temas fundamentais nessa discussão, que nas duas últimas décadas tem gerado importantes obras literárias e profícuas reflexões. Encontrar o fio condutor para um discurso claro requer grande atenção.

Celebrações pós-modernas asseveram que são por si mesmas tão benéficas que serão capazes de realizar proezas que os discursos humanistas nunca conseguiram atingir. No entanto, não é isso o que se vê. A ciência contemporânea criou a ilusão de uma analogia entre a estrutura e o conteúdo irreduzível do substrato humano, ao aplicar perigosamente o mecânico ao sujeito. Dessa forma, o pós-humano se torna não apenas uma mera reação ao humano, mas até a sua rejeição, entendido como desumanização contemporânea do homem. Por isso, frente à necessidade de um justo equilíbrio para tornar a vida cada vez mais humana, cabe resgatar um discurso humanitário restaurador da condição do humano no pós-humano.

Nem ao paganismo passou despercebida uma significação do ser humano. Para o imperador César Marco Aurélio, por exemplo, em primeiro lugar é preciso amar o gênero humano. Semelhantemente já haviam pensado os filósofos Musônio Rufo, Sêneca e Epicteto. É consenso a verificação de uma dada manifestação que, para além das diferentes culturas, demonstra a existência de uma *humanidade* nas pessoas, ou seja, *natureza humana*. Mas, ao mesmo tempo, é evidente que o acordo sobre a qualidade moral de certos comportamentos coexiste com uma variedade de teorias explicativas. No âmago da consciência,

refletir sobre ela exige sensibilidade. Isso porque é a natureza humana uma das características evidentes do ser humano, enquanto fenômeno que interroga, indaga, questiona e reflete.

É justamente pela exigência de um olhar profundo sobre os fenômenos da complexidade humana que ressurgem a preocupação ética, uma vez que ela serve como instrumento preventivo e prudencial contra abusos atuais e futuros, tendo em vista que o ser humano deve agir com ética e responsabilidade perante si e tudo o que o cerca.

Para concluir essa segunda parte, o assunto será o princípio do amor, uma vez que o amor não faz parte somente do sentimento, mas também do aprendizado. Diante das incertezas vividas no tempo atual o amor é o antígeno a esse mal. O amor é uma realidade de ordem interna que em sua natureza age a partir do combate interior, pois o amor alimenta de si mesmo para crescer constantemente, assim, extinguir a natureza humana é o mesmo que se desfazer do amor, e vice-versa, pois ambos se completam.

Capítulo 5

Repensar a condição humana frente ao pós-humano

A condição humana já há muito não significa mais nada, justamente porque as muitas das limitações que uma vez definiram esta condição, agora parecem estar prontas para o arrebatamento.

Erik Davis

O estudo e a compreensão da natureza humana devem partir sempre de uma perspectiva interdisciplinar. Não será o atual panorama de fragmentação das ciências o mais confiável para conceituar os mistérios da natureza humana. Ele, por sua vez, tem proposto a dessubstancialização da ideia de unicidade do humano e sua substituição por um policentrismo avesso a todo fundacionismo. Por isso, é válido todo esforço que busca melhor clareza sobre esse tema, para fugir de qualquer absolutismo. Pode até ser que não se tenha a capacidade de desestabilizar a natureza humana de maneira significativa, mas o acompanhamento ao desenrolar dos tempos é sumamente importante.

Dignidade humana é um desses conceitos que praticamente todos gostam de invocar, mas quase ninguém tem sido capaz de definir ou explicar. Fato é que todos os seres humanos reivindicam que seus semelhantes reconheçam sua dignidade, seja como indivíduos ou como membros de grupos religiosos, étnicos, culturais, raciais ou de outros tipos: inegavelmente o que satisfaz os seres humanos é o reconhecimento de sua dignidade. Em que

sentido os seres humanos têm dignidade especial frente a tudo aquilo que existe? Isso é o que veremos.

Não será possível obter nesta abordagem o aprofundamento filosófico, teológico e antropológico do conceito de natureza e dignidade humanas, devido as suas complexidades. Aqui se quer, no entanto, reafirmar suas existências, ao constatá-las, citando literaturas que as comprovam. Isso porque dados assuntos são de fundamental importância para o ser humano no limiar do pós-humano.

Natureza humana

A natureza humana existe e ninguém pode negá-la, está aí, e é um conceito clássico e significativo que forneceu uma continuidade estável à experiência do ser humano como espécie; é difícil defini-la ou comensurá-la, dizer onde começa e termina na pessoa, mas negá-la é impossível. Ela é o que define os valores mais básicos. A humanidade se difere por questões individuais e culturais, mas partilha uma humanidade comum que permite a todo ser humano se comunicar potencialmente com todos os demais seres humanos no planeta e com eles entrar numa relação moral. Por isso, a ameaça mais relevante aqui suscitada é a possibilidade de se alterar a condição do ser humano no sentido de negar sua natureza e, desse modo, transferi-lo para um estágio pós-humano da história no pior sentido do conceito, desenvolvendo enganosas ideologias salvacionistas.

Para o cristianismo, ao conceito filosófico de natureza humana foi integrada outra dimensão ampla e profunda: o mistério transcendente de Deus é refletido no mistério da pessoa como imagem de Deus. Nesse sentido, o ser humano é apto ao conhecimento e ao amor, é dotado da liberdade, é capaz de entrar em comunhão com os outros e

é chamado por Deus para um destino que transcende os objetivos da natureza física.

Na tradição filosófica e teológica cristãs podem ser destacadas algumas referências significativas. Para Agostinho de Hipona, a natureza humana se assenta no conceito que resume a mistura de *alma* e *corpo*; para ele, *espírito* não é o mesmo que *alma*, e é contingente a dicotomia entre *alma* e *corpo*; é o *espírito* na *carne* que indica a natureza humana em sua totalidade. Para Tomás de Aquino algumas são as qualidades que determinam a natureza da pessoa humana, tais como *subsistir*, *raciocinar* e *ser* individual.

Com raríssima exceção, praticamente todos os filósofos até o século XIX afirmam existir a *natureza humana*. Basta revisitar John Locke, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, etc. Eles entendem a natureza humana como conjunto de traços mais ou menos permanentes que qualificam o homem enquanto homem, a saber: paixões, desejos, habilidades, virtudes, etc. Para o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, “a natureza é, pois, diferente de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se a partir do dentro”. E continua ainda, “é natureza o primordial, isto é, o não-construído”, e logo em seguida afirma, “a natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. Ela é nosso solo, não o que está diante, mas o que nos traz”.⁶⁷ Segundo o filósofo francês Jacques Derrida, a natureza humana tem e esconde, num processo permanente de atravessamento entre si, dimensões não apresentáveis e não objetiváveis, de modo a, surpreendentemente, revelar algo sempre novo de seu inesgotável mistério.⁶⁸

Nesse sentido filosófico, a natureza humana designa o princípio ontológico da identidade, que é a essência do que é definido por um conjunto de características. Essa essência

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 4.

⁶⁸ Cf. DERRIDA, 1991.

é entendida como o princípio interno do movimento que orienta o sujeito para a sua realização. O termo refere-se a dados não estáticos, mas significa o desenvolvimento dinâmico, real do sujeito e suas atividades específicas. Devido a essa natureza comum a todo indivíduo é que se forma uma rede e, conseqüentemente, uma ordem unificada por um princípio.

Portanto, como se pode constatar, o conceito de natureza humana é muito complexo, e não é exclusivo. Mas é fundamental para noções de moralidade e dignidade humanas, pois o julgamento relativo à importância da natureza humana como fonte de valores está intimamente ligado aos conceitos de certo e errado, justo e injusto, importante e sem valor. Enfim, é um conjunto de características comum a todo ser humano, parte do seu comportamento que esconde um conteúdo significativo para a história da humanidade.

Dignidade humana

Hoje em dia todo mundo fala em dignidade humana, mas não há um consenso sobre por que as pessoas a possuem. O discurso atual sobre a dignidade humana tem origem numa crise filosófica muito mais profunda, relativa à compreensão do que o ser humano é. Só se pode falar de dignidade humana, a partir da convicção de que essa compreensão tenha como princípio a existência de igual natureza comum entre os homens. Há quem defenda que a dignidade humana seja a qualidade ontológica, merecedora de certo nível de reconhecimento, já que a todo ser humano, desde a concepção até a morte, deve se admitir a dignidade do indivíduo como pessoa.

Em todos os homens existe um desejo de legítima dignidade humana, mas ela parece ser considerada secundária ou sem sentido na conjuntura do pós-humano. E sua negação – ou seja, negação da ideia de que há algo de

único na raça humana que credencia cada membro da espécie a um *status* mais elevado que o do resto do mundo natural – tende a levar por um caminho muito perigoso. Assim, parece que a melhor saída é manter o princípio de precaução, procurando melhor clareza sobre o tema, o qual tem, entre seus estudiosos, diversas teorias. Resta agora expor algumas.

Antes de tudo, é necessário dizer que a característica da dignidade humana se refere ao ser humano como indivíduo. E nisto reside um grande problema nos dias atuais: ao se tratar da dignidade humana é imprescindível citar a concepção do termo *pessoa*, cuja compreensão nunca foi nem é, hoje principalmente, consenso. Dessa forma, se dará aqui apenas uma compreensão etimológica, a qual tem sido objeto de numerosas propostas, não obstante nenhuma tenha esclarecido por completo. Não se entrará no mérito polissêmico conceitual, uma vez que, para tanto, seria necessário outro livro exclusivo.

O conceito de pessoa nasce em volta da cultura hebraica, grega e cristã, muito embora o mais determinante contributo tenha sido da cultura cristã.⁶⁹ A maioria dos autores sustenta que do grego *prósōpon* originou-se a expressão latina *persona*, vertida por Tertuliano, para designar *pessoa*. No entanto, o termo de origem latina não consiste em uma mera tradução gramatical e semântica do termo de origem grega, embora a evolução tenha mantido o mesmo significado em ambas as línguas: máscara. Nesse sentido, surgiu como termo para designar a máscara usada pelo ator no teatro para ampliar sua voz – também eram o conteúdo do significado da personagem, suas características representadas mediante a máscara.

Interpretando Boécio, Mariano Villa afirma que o termo *pessoa* vem de *personar*, isso devido à intensidade do som projetado pela máscara; já os gregos chamaram essas

⁶⁹ GRESHAKE, 2000, p. 79.

pessoas de *prosopa*, porque a colocavam sobre a face e diante dos olhos para ocultar o rosto. Agostinho de Hipona, por sua vez, acreditava que ela provinha de *personare*, devido ao som soado através da máscara. E continua o autor: “outros autores sustentam que pode derivar do vocábulo etrusco *Phersu*, palavra escrita no afresco de um túmulo, no qual aparecem dois homens mascarados dançando”.⁷⁰ Tomás de Aquino concebendo a pessoa como subsistência, indica que substância equivale etimologicamente a *hypostasis*, que por sua vez, “significava *individuum substantiam* de qualquer natureza, mas dada a evolução do uso desse termo, passou a significar *individuum rationalis naturae*, isto é, *persona*. *Persona* é, pois, um nome especial que se dá aos indivíduos de natureza racional”.⁷¹ Porém, não está totalmente esclarecida a origem do vocábulo, nem ela se isenta fundamentalmente do problema conceitual nos tempos atuais.

O cristianismo foi o responsável por elevar o ser humano ao *status* da qualidade da pessoa, com base no princípio de revelar a si mesmo, sempre com base no reconhecimento da dignidade. Nesse sentido, não existem diferenças com relação à dignidade e à plenitude humana entre os indivíduos, pois todos eles são seres humanos dignos por si, que devem ser tratados como fins em si.

Não é simples definir estritamente a pessoa; não é possível citar suas notas essenciais numa frase, ao mesmo tempo em que isso não significa que seja uma realidade indizível, pois há divergências com relação à definição de pessoa por parte de grandes autores: Boécio define a pessoa como substância, Ricardo de São Vítor define como existência, ao passo que Tomás de Aquino define como subsistência, Descartes como coisa pensante e Kant como sujeito fenomênico. O grande desafio atual será reelaborar uma significação capaz de reconciliar os substratos da

⁷⁰ VILLA, 2000, p. 594.

⁷¹ FAITANIN, 2006, p. 56.

origem do termo com a adequação lógico-linguística da atualidade, sem perder o caráter particular do sujeito, nem a universalidade da natureza comum a todos os seres humanos – são imprescindíveis para a atualidade características como historicidade, socialidade, mortalidade e corporeidade.

Ao se falar de pessoa prefere-se aqui, antes de uma definição estrita, uma compreensão metafórica. Pessoa se refere à identidade irreduzível e interioridade que constituem o indivíduo; sua relação com os outros constitui a base fundamental, de tal modo que no encontro com o *tu*, se descobre como um *eu*. Pessoa é uma realidade que resiste a ser compreendida por completo e definitivamente – é tensão entre o que se *é* e o que se pode *ser*.

A questão da pessoa não está aqui totalmente definida, tendo em vista que não era esse o objetivo da análise. O que realmente se propôs a afirmar é que o indivíduo faz referência direta à dignidade do homem, bem como sua relação com outras pessoas e à transcendência de todo ser humano. E ao se tratar de dignidade humana, um dos mais significativos esforços para criar uma base filosófica foi o de Kant, ao propor que a igualdade de reconhecimento existe a todo ser humano e é uma realidade a que não se pode negar, a qual reside justamente na escolha moral, ou seja, na capacidade de agir ou não segundo uma lei moral. É a existência do livre-arbítrio que leva Kant à conclusão de que os seres humanos devem ser sempre tratados como fins, não como meios. Enquanto muitos apontam a razão e a escolha moral como características humanas singulares mais importantes que dão dignidade à nossa espécie, existem críticos que, pelo contrário, defendem que a fonte dos valores humanos consiste nas características das emoções que produz, tais como metas, objetivos, vontades, necessidades, desejos, medos e aversões do homem.

Numa tradição partilhada por judeus, cristãos e

muçulmanos, o homem foi criado à imagem de Deus. Para os cristãos, em particular, isso tem importantes implicações para a dignidade humana, uma vez que o conceito da *imagem e semelhança a Deus* do ser humano tornou-se um conceito central na descrição da dignidade especial da vida humana, pois no seu entender a natureza e a dignidade humanas vêm de Deus. Pessoa por um lado refere-se natureza espiritual, baseada na dignidade e na autonomia que se manifestam na consciência de si e do domínio de seu próprio ato livre. Por outro lado, a pessoa se manifesta em sua capacidade de entrar em um relacionamento, já que ela exerce a sua ação na ordem de inter-comunhão e amor.

Segundo o pensamento cristão, devido ao fato do ser humano ter sido criado à imagem de Deus, ele partilha, de algum modo, de sua santidade, sendo justamente isso o que lhe dá direito a um nível mais elevado em comparação com o resto da criação natural, sobre o qual se assenta sua dignidade. É na relação com Deus que cada pessoa adquire e esclarece sua dignidade, ou seja, não há contradição entre a afirmação da dignidade e a da sacralidade da vida humana, ambas são vistas sob a mesma fonte: “todas elas derivam e terminam no sábio e amoroso desígnio eterno com que Deus predestina os homens ‘a serem conformes à imagem do seu Filho’ (Rm 8,29)”.⁷² Como se vê, portanto, a teologia cristã fala de dignidade que “não se mede por méritos, aplica-se indistintamente a todos os exemplares da espécie, não se perde enquanto o amor de Deus a sustentar”.⁷³

É válido ressaltar ainda que, segundo a ótica cristã, tendo sido criado à imagem de Deus, elevando sua categoria, isso não acontece à custa do resto da criação. Seguindo a tradição bíblica javista (cf. Gn 2, 4b-25) percebe-se que, tendo o homem sido feito de barro, está em evidência seu lado terrestre e seu parentesco com o resto da criação. John

⁷² CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008, p. 13.

⁷³ BRAKEMEIER, 2005, p. 159.

Behr, ao interpretar Gregório de Nissa, situa a aparição do homem na totalidade da criação do cosmos. Ele mostra que o ser humano é o cume da criação, coroamento de uma ascensão que vai da matéria inerte à vida vegetativa, depois à vida animal, até o animal racional.⁷⁴ Assim, o homem caracteriza-se por carregar consigo todos os níveis anteriores à sua existência. A racionalidade é a responsável por levar a termo suas potencialidades. Para Moltmann, o indivíduo não pode ser visto de forma isolada e nem em oposição ao mundo, mas em constante conexão com toda a criação, já que na sua visão as pessoas são, ao mesmo tempo, imagem do mundo e imagem de Deus.⁷⁵

Atualmente, mais que em outras épocas, passamos por uma grande preocupação com relação à crise e aos problemas ambientais, entre os quais estão o aquecimento global, as bruscas variações climáticas, a diminuição das geleiras dos polos, o aumento do nível dos oceanos, a poluição das águas, o represamento irracional de rios, o desmatamento ilegal das florestas, a falta de planos urbanísticos capazes de prover saneamento básico e moradia segura, etc. O ser humano não é *outro* na natureza. Ao contrário, estabelece um íntimo vínculo com o universo e está em relação com o todo existente, o que implica responsabilidades para com sua ordem e equilíbrio, incluindo a preservação de todos os ecossistemas.

O perigo de desumanidade pelo qual a humanidade contemporânea vem passando põe em jogo não somente o indivíduo humano, mas todo o planeta e a ordem daquilo do qual ele faz parte. A geosfera e a biosfera devem ser encaradas como patrimônio único de toda a humanidade, pelo qual deve haver uma responsabilidade conjunta: urgentemente, a nossa geração deve se preocupar com as gerações vindouras e encontrar soluções para sanar a

⁷⁴ Cf. BEHR, 2004.

⁷⁵ Cf. MOLTSMANN, 1993.

neurose do consumismo. Transpassando o olhar pequeno e sitiante, devemos nos preocupar com a pessoa inserida na realidade global e correlacionada com o todo existente.

Enfim, antropologicamente, o perigo atual é de se transformar o ser humano numa imagem descaracterizadamente humana, num sentido de perda daquilo sobre o qual assenta a identidade e a dignidade da pessoa. Ao endeusar sua autossuficiência, a tecnociência acaba tornando a pessoa humana à sua semelhança, tanto em sua natureza quanto em seu comportamento, pois o homem sempre reflete nas suas atitudes e no seu cotidiano aquilo que tanto teme e ama acima de tudo.

Devido a dissensos teóricos e conceituais, o específico da dignidade humana não pode ser considerado como algo que possui uma qualidade apenas, mas como um conjunto de qualidades que, combinando-se e complementando-se num todo, constitui a dignidade humana, a saber: escolha moral, razão, emoções, linguagem, sensibilidade, entre outras, embora não se necessite de todas, pois qualquer uma delas constitui uma dotação que distingue um ser humano em essência de outros tipos de seres. Nesse sentido, pode-se dizer que a natureza humana é plástica, pois se tem um enorme leque de escolhas compatíveis a ela sem, no entanto, ser manipulável, pois os elementos que permanecem constituem um porto seguro que permite que uma pessoa se conecte potencialmente a todos os outros seres humanos.

Capítulo 6

A necessidade da reflexão ética para escapar dos falsos absolutos

Duas coisas enchem o ânimo de crescente admiração e respeito, veneração sempre renovada quanto com mais frequência e aplicação delas se ocupa a reflexão: por sobre mim o céu estrelado; em mim a lei moral.

Immanuel Kant

A era pós-moderna é por natureza planetária e plural. O seu modo de ser planetário exige de si e dos outros certa interação global, que por sua vez faz pensar na necessidade de um código mínimo de ética planetária e de pactos internacionais. Perguntas sobre o bem e o mal são agora mais urgentes do que nunca, na medida em que os homens têm mais consciência de formar uma comunidade mundial única. Isso principalmente porque se observa que o ser humano pós-moderno foi exaurido pela experiência da história e desiludido da possibilidade da experiência direta dos valores. Por isso é urgente reaproximá-lo da perspectiva ética que visa a “verdadeira vida com e para o outro nas instituições justas”.⁷⁶

Está se tornando lugar-comum afirmar que a tecnociência tem mudado todas as esferas da sociedade, provocando uma metamorfose no comportamento humano, implicando também na dimensão da ética e de um novo progresso, agora denominado de tecnoprogresso. Talvez se possa dizer que no passado havia muita ética e pouco

⁷⁶ RICOEUR, 1991, p. 211.

progresso; hoje se tem muito progresso e pouca ética. Isso porque o progresso da tecnociência tem gerado, igualmente, um acelerado progresso da crise humana.

É preciso fazer uma atenta releitura das bases que fundamentam a ciência moderna para nelas tentar identificar aquilo que tem gerado diversos males sociais, como indignação pessoal, desigualdade social e forte violência. Vive-se um tempo de muitas conquistas tecnológicas, porém, reservadas a um seleto grupo, à custa da felicidade da maioria. Tal visão entusiasta dos que compõem essa minuta casta parece despreocupada com a frustração social devido à falta de correspondência do desenvolvimento tecnológico ao desenvolvimento humano. Deve-se entender progresso não como qualquer mudança, qualquer movimento, mas como um passo à frente, quando se colabora para o aperfeiçoamento da pessoa humana ou da sociedade em que o ser humano vive.

Todos são testemunhas de que a fé na antiga evolução definhou, percebe-se que o progresso em mãos erradas pode tornar-se um progresso terrível, pois se ao progresso técnico não corresponde um progresso ético então aquele não é um progresso, mas uma ameaça para o homem e para o mundo.

Ética como tarefa para o pós-humano

Vive-se o tempo áureo da emancipação. Está nas mãos humanas traçar destinos, fins e meios, organizar a vida e vivê-la do modo que lhe pareça correto. No entanto, para corresponder às exigências atuais, faz-se necessário postular um fundamento ético universal aceito por todos e aplicado sobre todos os parâmetros sociais. Mas aqui surge a questão: Que tipo de ética? Como fazer a ética valer para todos? De certo modo, tornou-se impraticável a aplicação da ética antiga para resolver os novos problemas, cada época e cada problema pedem respostas apropriadas. Por isso, é dever,

neste caso, buscar uma reflexão ética que melhor corresponda na prática aos novos desafios, agindo com parcimônia e humildade.

Ética é missão, tarefa humana. O fenômeno ético só se dá na pessoa humana. Qualquer afirmação que extrapole seu campo é imprópria. O *ethos*, termo de origem grega, busca conhecer quem é a pessoa e as ações próprias a ela, ou seja, também por ela se dá o processo do conhecimento do ser humano por si mesmo: o ser humano capta que existe, toma consciência de si e relaciona-se com sua própria existência, de tal forma que, ao mesmo tempo, apreende o sentido de seu agir. A pessoa se expressa por meio de suas ações. Nesse caso, a ética é a ciência que estuda, reflete e orienta o agir humano a partir de valores próprios da pessoa, de certo modo, a ética pode ser compreendida como antropologia aplicada em todos os sentidos. Para o estudioso Wilmar Barth, ética envolve fundamentos: “quanto mais alto for um edifício, maior o seu fundamento. Quanto maior o projeto existencial, mais firme deverá ser a base ética e, portanto, maior deverá ser o autoconhecimento”.⁷⁷

Percebe-se que a tarefa da ética é extremamente árdua. É tarefa de peso, importante, essencial e necessária, pois a ética da responsabilidade projeta além da consciência do indivíduo, para assim colher os efeitos da ação naquele outro de si. Sem ela a humanidade não se conhece e não se realiza, já que a existência do homem bom é desejada por ele mesmo. Quando alguém não tem ética, a sociedade se torna terra de ninguém, desabitada, se vive ao modo do vento e do tempo, não se tem base e não fixa raízes. Uma pessoa sem ética não se governa, pois é governada a partir de outro fundamento que nela se instala ou dela se apropria, tornando-se um falso absoluto.

Todavia, só se pode falar de ética quando se aceitar, igualmente, que existe algo compartilhado pela espécie

⁷⁷ BARTH, 2007, p. 37.

humana, uma dada humanidade comum, sobre a qual a ética possa se assentar: “diferimos enormemente como indivíduos e por cultura, mas partilhamos uma *humanidade comum* que permite a todo ser humano se comunicar potencialmente com todos os demais seres humanos no planeta e entrar numa relação moral com eles”.⁷⁸ Tal *humanidade* se assenta sobre reações inatas que guiam a formação de ideias morais de uma maneira relativamente uniforme entre as várias espécies. Nesse sentido, no entendimento de Dietrich Bonhoeffer, como que em conformidade com a realidade, o indivíduo humano busca agir responsavelmente por uma tarefa, não que se dispõe na pessoa como “um princípio de validade absoluta que devesse impor fanaticamente contra toda resistência da realidade, mas vê o que, na situação dada, é necessário, ‘mandado’ captar e fazer”.⁷⁹

Foi Kant, atualmente figura extraordinária de revalorização, que ampliou a *regra de ouro* dos antepassados de forma a se passar a entender – *faça para os outros o que gostaria que todos fizessem para todos*. Com isso queria enfrentar o relativismo moral, essa moralidade circunstancial tão generalizada no mundo contemporâneo, isto é, a noção de que o que é certo depende da situação ou do contexto. Ele não concordava com a doutrina do utilitarismo, ou seja, a de que os fins justificam os meios.

Aplicando isso à atualidade, como é possível nortear as ações com base nos resultados, se até mesmo os planos mais bem traçados podem ser desvirtuados? O resultado do que se faz, muitas vezes, não é absolutamente o que se pretendia; portanto, é um desvirtuamento moral basear os julgamentos nos resultados. Então, como agir com segurança? Para Kant, tem-se de agir, não segundo os fins nem regras circunstanciais, mas segundo princípios universais. Para isso, ele cunhou três imperativos como

⁷⁸ FUKUYAMA, 2003, p. 23.

⁷⁹ BONHOEFFER, 1988, p. 127.

ideais centrais para a adequada compreensão da eticidade, como o dever de agir na conformidade dos princípios que sejam aplicados de maneira universal, visando uma reta relação entre os fins e os meios, a saber: *o imperativo categórico* – age somente, segundo uma máxima tal, que se possa querer ao mesmo tempo em que se torne lei universal; *o imperativo universal* – age como se a máxima de ação devesse tornar-se, por vontade do indivíduo, lei universal da natureza e *o imperativo prático* – age de tal modo que se possa usar a humanidade, tanto no próprio indivíduo, como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim, ao mesmo tempo, e nunca apenas como um meio.

Para falar de outros modelos e autores, na sua maioria contemporânea, oferece-se o modelo da ética da responsabilidade, inserida numa corrente de pensamento que tem no intelectual Max Weber, no teólogo Dietrich Bonhoeffer e nos filósofos Georg Picht e Hans Jonas, todos de origem alemã, alguns de seus estudiosos. A articulação de modo algum é uniforme, mas há uma estrutura básica comum. Entre esses, talvez o mais citado, Hans Jonas foi aquele que muito bem se debruçou sobre esse tema quando ressaltou a importância da ética e da filosofia contemporâneas ante o ser humano tecnológico, que possui tantos poderes não só para desorganizar como também para mudar radicalmente os fundamentos da vida, para criar e destruir a si próprio.⁸⁰

A ética da responsabilidade se baseia na capacidade de cada pessoa tornar-se consciente do seu compromisso e, a partir da própria sensibilidade, envolver-se livremente na tarefa da responsabilidade diante de cada pessoa, dos outros, da natureza, inclusive das gerações futuras. Para tanto, é preciso projetar uma nova ética, feita à medida dos novos poderes do ser humano, uma espécie de novo imperativo categórico, de forma que os efeitos da ação do indivíduo

⁸⁰ Cf. JONAS, 1994.

sejam compatíveis com a permanência da vida humana na Terra. Em outras palavras, a ética da responsabilidade é uma ética do futuro. No entanto, nas palavras de Brakemeier, o que ela pretende não é a concretização de uma utopia, ou seja, o cumprimento de promessas escatológicas, pois o objetivo é bem mais modesto, consiste em evitar maiores danos, de forma a preservar o mundo para as gerações futuras, no entanto, para direcionar o amanhã, é preciso agir de forma consciente e tomar as decisões corretas no presente.

Enfim, ética não é a defesa a qualquer preço de convicções morais. É, antes de tudo, diálogo em vista do bem comum. É muito mais uma reflexão crítica e, sobretudo, autocrítica, na busca da análise honesta da realidade, na disponibilidade de colocar-se na discussão, convidando o outro a participar do processo de reflexão.

Bioética como ética aplicada

Não é exagero quando se diz que na cultura de hoje – ao lado de todas as questões que tenham aderido a ela – se abre uma forma particular de novo sentido ético: um *ethos* próprio da época científica e da tecnologia. Nesse sentido, os debates dos últimos tempos mostram que a bioética precisa determinar-se a acompanhá-las com vigor, frente aos seus interesses contraditórios. Como a linguagem da religião foi e é um meio para a comunicação sobre as questões fundamentais da autocompreensão humana, assim também a bioética se tornou um novo campo de discussões sobre possibilidade, direitos e limites de padrões de argumentação.

O conceito de *bioética* surgiu em 1927, com o filósofo alemão Fritz Jahr, tendo ele, naturalmente, se remetido a precursores importantes na história das religiões e da filosofia. Contudo, em tempos recentes esse conceito só se tornou usual, estabelecendo-se como uma nova disciplina, a partir de 1970, com o biólogo van Rensselaer Potter. De

origem holandesa, o norte-americano falava acerca de uma nascente lacuna entre o avanço da ciência e a necessidade de se refletir sobre ela, não apenas com relação ao homem, mas a todos os seres vivos; para Potter bioética é entendida como uma ponte na direção do futuro, no sentido de uma perspectiva de longo prazo. Assim, a bioética corresponde à ciência da sobrevivência humana e da promoção da qualidade de vida, examinada à luz de valores e princípios morais.⁸¹ Ela nasceu para designar a preocupação em assegurar a sobrevivência da humanidade, colocada em risco por uma ciência descontrolada e, por isso, suscetível de exploração inescrupulosa: “bioética é a tentativa de imprimir responsabilidade às ciências que se ocupam com a vida, bem como às tecnologias correspondentes”.⁸² Portanto, a bioética está ligada, sobretudo, à segurança e à eticidade da experimentação com a vida dos seres humanos.

Falar de bioética, para contribuir na procura de respostas equilibradas perante os desafios pós-modernos, é ir ao encontro de seus fundamentos que somente podem ser encontrados por meio de uma ação transdisciplinar que inclua, além das ciências médicas e biológicas, a filosofia, o direito, a antropologia, a teologia, a sociologia, a ciência política e a econômica.

Há quem fale em necessidade de controle, leis e políticas que possam regular esse campo, tendo em vista que é preciso pensar de forma concreta sobre como instaurar instituições que possam distinguir os usos positivos e negativos da biotecnologia e aplicar normas com excelência reconhecida nacional e internacionalmente. Contudo, embora muitos Estados estejam legislando as novas biotecnologias, há ainda em organizações não subvencionadas a tais governos, a prática de pesquisas sem legalização, as quais envolvem a engenharia genética, e que

⁸¹ Cf. JUNGES, 1999.

⁸² BRAKEMEIER, 2005, p. 129.

estão ligados, sobretudo, à eticidade da experimentação com seres humanos. É justamente a situações como essa que serve a bioética; e nessa tarefa a bioética tem muito a contribuir.

Aqui vale proferir uma palavra sobre uma expressão ética que tem penetrado constantemente no centro da ideia do tempo atual – liberdade.

Essa é uma questão polêmica e conscienciosa que requer profunda perspicácia. O tema da liberdade precisa ser sempre visto, hoje principalmente, na linha da possibilidade de um desenvolvimento humano integral, única garantia de liberdade. No entanto, o que se constata é um desvio da compreensão da liberdade, a qual passou a ser entendida como progresso no sentido de superação de todas as dependências, e como promessa da total realização do homem, pois o indivíduo pós-moderno convence-se, erroneamente, de que é único na vida e na sociedade. Trata-se de uma presunção, resultante do encerramento egoísta em si mesmo. Em alguns casos, entender a ética a partir do crivo absoluto da liberdade é a nova “aureola do universo individualista desprendido do imperativo do dever católico”.⁸³ Nesse conceito está presente um aspecto político.

A pós-modernidade, de fato, é gerenciada como a nova condição da humanidade feita totalmente livre. Todavia, suas condições políticas prometem garantir, por si mesmas, em virtude da sua intrínseca bondade, uma nova comunidade humana perfeita, perante esta pretensão, pois é preciso insistir no amor como uma liberdade genuinamente humana e reconhecida pelo bem que a antecede. Se a confiança no progresso, como nova forma da esperança humana, coloca a liberdade como estrela-guia no caminho da esperança, esqueceu-se, e aqui está o erro, que a liberdade sempre permanecerá, tanto para o bem quanto para o mal.

⁸³ LIPOVETSKI, 1994, p. 210.

Desse modo, o desafio será relacionar a liberdade à responsabilidade, e aqui está uma tese importante neste livro, uma vez que ela exige a necessidade de uma prestação de contas da liberdade, implicando uma instância outra – eu me encontro comprometido em um mundo já significativo. Desse modo, cada pessoa é responsável em sua natureza pela existência da espécie humana. Vista dessa forma, a liberdade não fica indeterminada, mas correlacionada à do outro, que a possuindo, tem igualmente o direito de exercê-la e ser respeitado nesse exercício. Na responsabilidade, a pessoa não está sozinha consigo mesma. Está sujeita a um foro que a julga. A responsabilidade é um fenômeno relacional, de conotação social, que precisa justificar os procedimentos e se expor à crítica. Assim, a atitude a ser tomada deve pretender o bem e resultar em benefício.

A liberdade é fundamental para a compreensão do ser humano. O ser humano é compreendido como liberdade que se vai constituindo na história por meio de um processo existencial. A condição primordial da ação humana é, sem dúvida, a liberdade. No entanto, o termo liberdade no transcorrer da história da filosofia assumiu vários usos. Para Edmund Husserl, o sujeito da liberdade é o sujeito ético, pois ele é livre para se autodeterminar, posicionado a uma vida prática. Ele é agente da verdade na conduta humana, em que as ações são livres e responsáveis porque são a consequência de uma ação inteligente.

Entre traços essenciais que possui em sua natureza humana, destaca-se no sujeito a autoconsciência como crítica dos fundamentos que conduzem à vida prática. É na relação de comprometimento entre indivíduo e comunidade que surge a consciência de responsabilidade na qual o sujeito torna plena a sua autonomia na medida em que o seu agir, justificado por um querer racional, encontra-se em conformidade com a universalidade de uma norma moral. O que confere o sentido de liberdade do sujeito é o fato de ser essencialmente sujeito de vontade. Assim, a realização de sua

ação é voluntária, baseada num autêntico querer que se constrói a partir do encontro com os outros, implicando a responsabilidade moral como impossibilidade de evasão. A ação é livre porque sua causa é um sujeito capaz de querer. É dessa maneira que a liberdade responsável é entendida como autonomia de escolha.

Vistos sob esse ângulo, “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade”.⁸⁴ O fato de não poder ser livre é a facticidade da liberdade e o fato de não poder existir é a sua contingência. E ainda a esse respeito, os únicos limites encontrados pela liberdade estão nela mesma, que se dá por seu exercício no outro. Na relação com o outro, cada pessoa experimenta a liberdade ao deparar-se com a liberdade do outro. A vida é, de certa forma, uma permanente escolha. Nesse sentido, a responsabilidade é absoluta. Assim, radicalizando a questão da responsabilidade, se estabelece a pessoa como responsável não só por si, mas pela humanidade inteira, mesmo que a liberdade de escolher não deva ser confundida com a liberdade de obter.

Enfim, a cultura atual parece que não é definida como uma humanização ou uma transfiguração, mas como uma negação pura e simples de sua natureza. Alguns acreditam que a liberdade humana é essencialmente a ideia de que não importa o que o ser humano é por natureza. O esforço deverá, portanto, dirigir-se ao encontro do consenso sobre o conceito de *ser humano*, com o qual se acredita ainda poder contar. E é justamente por saber que seu último conceito não é absolutamente um dado das ciências experimentais, mas também uma noção metafísica, que se deve fugir de certos determinismos e reducionismos. E nesse conceito o princípio do amor tem algo a dizer.

⁸⁴ SARTRE, 2002, p. 597.

Capítulo 7

O princípio do amor como proposta ao pós-humano

Quando amamos alguém, estamos de verdade nele, estamos nele com o amor, vivemos nele com o amor, não vivemos mais em nós mesmos, somos “desprendidos” de nós mesmos, “fora de nós mesmos”.

Charles de Foucauld

Em nome de uma obsoleta liberdade vivemos numa época de muita incerteza e temeridade. Os horrores tomam conta de tudo e angustiam cada vez mais, destruindo grande parte do entusiasmo e da esperança humana. A cultura pós-moderna cavou um fosso entre o sujeito humano e sua natureza, uma vez que quando alguém busca a liberdade sem ter entendido a verdadeira dimensão do amor é isso o que acontece. O amor é o estado no qual os homens têm mais probabilidades de ver as coisas tal como elas não são. É o amor o único capaz de orientar o ser humano neste tempo obscuro, uma vez que só o amor está sempre para além do bem e do mal. É uma força extraordinária que impele a pessoa a comprometer-se, corajosa e generosamente, na busca da justiça e da paz. Ei-lo, portanto, como bússola na tateante expedição da vida contemporânea: só uma filosofia do amor poderá justificar a atual existência humana. Entenda-se o amor intimamente ligado e como força propulsora principal para o verdadeiro desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira. Por isso, defendê-lo, propô-lo como patamar de esperança são formas

imprescindíveis de restaurar tantas vidas insólitas, vitimadas em seus próprios destinos e profundamente desgastadas.

E nesse entendimento se falará sobre o *rostto*, enquanto simbolismo teórico, como firme constatação da existência humana. Não é difícil notar que o ser humano vive como peregrino em busca do rosto escondido, numa constante saudade, que não se extingue, do rosto de alguém que afague sua dor e enxugue as suas lágrimas, que o faça sentir amado, apesar e além de tudo, além de poder confiar em alguém que sirva de âncora para toda insegurança, cansaço, dor e na esperança de não ser rejeitado no abismo que habita o interior de todo ser humano uma âncora, um cais onde fazer repousar a nossa insegurança, o nosso cansaço, a nossa dor, seguros de não sermos rejeitados no abismo do nosso nada. O ser humano não foi feito para solidão. Pelo contrário, morre de ausência e de separação. O ser humano é um ser de alteridade. E essa alteridade tem muito a dizer ao ser humano sobre ele mesmo. Sem referencial de um segundo – o outro – o ser humano será apenas repetição de si mesmo, auto-similaridade, pleonismo retórico e, por isso mesmo, inidentificável. Por isso, é válido todo e qualquer esforço frente a um discurso coerente sobre ele – o rosto do outro como hermenêutica do humano é o tema sobre o qual se delineará este discurso.

Falando em discurso sobre o humano, poucos não são aqueles propostos pela pós-modernidade; no entanto, tem-se que discernir entre os benéficos e os maléficos. Num desses discursos, diz ela ter chegado ao segredo do ser humano, tornando-se senhor da vida e do seu futuro, tendo a pretensão de ter recebido um poder criador, e ao mesmo tempo ter ruído toda e qualquer instância superior que pudesse julgar sobre a legitimidade ou não do uso desse poder. As crenças nas religiões tradicionais estão sendo substituídas pelas crenças em ideologias seculares, que não são mais racionais que as religiões. Diante disso, pergunta-se: todas as conquistas alcançadas até agora, bem como as

que estão projetadas para o futuro, estão de acordo com o progresso integral do ser humano? A pessoa, enquanto tal, desenvolve e progride, ou regride e degrada-se em sua humanidade?

Assim, portanto, para escapar de falsos absolutos, deve-se primar por uma abordagem que parta da premissa de que o ser humano é uma totalidade unificada, não se reduzindo ao físico ou ao espiritual, mas um todo movido de vontade e dotado de capacidades. Errado será acentuar um em detrimento de outro, ou seja, ciência e religião devem juntas colaborar com o ser humano que, mais do que nunca, precisa de uma palavra orientadora. Nesse sentido, a religião e a ciência nascem do mesmo sujeito humano e, afinal, procuram responder a necessidades específicas do mesmo. Por isso, o diálogo se impõe, já que se trata de buscar interpretar a realidade que afeta a todos os indivíduos. As mais diversas posições são respeitadas e convidadas ao diálogo, tanto no que diz respeito ao consenso e ao dissenso, à luta e à colaboração.

E isso só é possível porque existe uma solidariedade fatural, decorrente da coexistência da humanidade num só espaço de vida. No entanto, ela está em crise e precisa ser reafirmada com vigoroso empenho. Pois em tempo de pós-humanidade, é fundamental desenvolver a consciência de que é possível repensar a solidariedade como aquilo que religa, refletindo dois polos da mesma humanidade. A solidariedade é condição essencial da complexidade humana, pois pressupõe em si a ética da complexidade humana, que diz que sem solidariedade, de um modo geral, a humanidade terminará na internacionalização da opressão.⁸⁵ Tal tarefa não pode ser desempenhada só pelas ciências experimentais, pois requer a contribuição de outras ciências, como a metafísica, para ver lucidamente a dignidade do homem. Eis

⁸⁵ Cf. BAUMAN, 1998.

porque a solidariedade deverá ser convertida em princípio constituinte da sociedade e do projeto global.

O amor como princípio

É fato afirmar que vivemos um tempo de crise, mesmo que ela não seja novidade, uma vez que na história sempre se fez presente. Mas, o que tem qualificado como assustador é que a crise atual não é apenas de aspecto exterior ao ser humano, mas no seu próprio interior, naquilo que o constitui enquanto tal. É uma crise do homem pelo homem em sua humanidade, provocada em grande parte pelo definhamento da lógica dos grandes valores e ideais humanos e pelo convencimento da absoluta inconsistência da existência. Nesse contexto, só uma filosofia do amor poderá justificar a existência humana. Ela dá verdadeira substância à relação pessoal com o próximo: “o *ser* é o ato de se deixar amar, o evento da gratidão, o receber que abre espaço à doação do outro”.⁸⁶ E nesse sentido, o amor é gratuito e não realizado para alcançar outros fins.

No entanto, nenhum ser humano obedecerá à ordem de amar o próximo sem entender o amor. Por isso, cabe aqui o esforço na direção de compreendê-lo, mesmo que de forma sucinta, uma vez que o termo amor tornou-se hoje uma das palavras mais usadas, e mesmo abusadas, à qual associamos significados completamente diferentes. Não cessa de enfrentar desvios e esvaziamento de sentido, impedido de ser corretamente valorizado.

Ao falar dessas diferentes significações, sabe-se que a compreensão de seu termo está sempre relacionada e faz parte dos princípios fundamentais das grandes religiões. Revela o profundo significado da regra de ouro, vivido em diversas culturas. Conecta-se a diferentes mandamentos do Decálogo e é, por exemplo, um preceito-chave do

⁸⁶ FORTE, 1999, p. 28.

cristianismo – trazida da filosofia popular, os evangelistas *Matheus* e *Lucas* incorporam e transmitem-na (*Mt* 7,12 e *Lc* 6,31) – assim como muitos preceitos budistas, e até mesmo muitas das regras de Confúcio.

O cristianismo, por exemplo, conjuga o amor com a caridade. A caridade é o serviço do amor, é a qualidade do amor em ação. É, ainda, amor recebido e dado, é graça. É amor criador, pelo qual a humanidade existe e é redimida. Não é caridade vazia, mas tem como ponto de referência o ser humano: “só através da caridade, iluminada pela luz da razão e da fé, é possível alcançar objetivos de desenvolvimento dotados de uma valência mais humana e humanizadora”.⁸⁷

Ao tratar sobre a caridade, o catolicismo sente a necessidade de relacioná-la com a verdade, ou seja, a verdade é a responsável pelo sentido e valoração da caridade, pela razão e pela fé, por meio das quais a verdade se liga à verdade natural da caridade. Sem verdade a caridade pode cair no sentimentalismo. A verdade é conjuntamente *Ágape* e *lógos*. Ele abre e une as inteligências no *lógos* do amor. A caridade é o “mandamento novo” (*Jo* 13,34), que resume toda a Lei e dá a chave para sua interpretação: “destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas” (*Mt* 22,40). A isso se acrescenta outra importante compreensão: a *lei natural*. Não nos deteremos nas disputas ideológicas que geram a interpretação desse conceito – de um lado rejeitado por sua pura origem sobrenatural e, principalmente, por se achar inevitavelmente assombrada por uma ordem natural de fabricação teológica, à qual seria preciso associar a outros conceitos teológicos, por outro lado reputado por exercer um ótimo serviço pelo seu conteúdo preciso, além de sua doutrina ter consciência filosófica e a validade da razão comum a todos as pessoas.

⁸⁷ BENTO XVI, 2006, n° 8.

O mérito da *lei natural* nesse discurso está justamente naquilo que ela implica no reconhecimento da igual dignidade de cada indivíduo da espécie humana, além das diferenças de raça e cultura, e num grande respeito pela humanidade, onde ela se encontrar, mesmo nos menores e mais desprezados dos seus membros. A *lei natural* não constitui um código de requisitos inatingíveis, embora a partir do mais simples da experiência moral a pessoa imediatamente capte alguns bens fundamentais da moral, que servem como princípio legal e permanente de inspiração para sua vida útil. A *lei natural* alega, essencialmente, que os indivíduos e as comunidades humanas são capazes de, à luz da razão, reconhecer os objetivos básicos de um ato moral, de acordo com a natureza do sujeito humano e apresentá-lo numa forma legal de preceitos ou mandamentos. Esses preceitos fundamentais de um objetivo universal são chamados a construir e inspirar todas as determinações morais, políticas e legais que regem a vida dos indivíduos e das sociedades, que constituem uma instância de aprendizagem crítica e garantem a dignidade do indivíduo diante das mais variadas ideologias.

Voltando a uma compreensão em geral, no contexto de negação da humanidade, a afirmação do amor tem muito a dizer. Amar alguém não é acreditar nele? Nesse caso, a prática do amor se revela como crédito no outro, afirmação do outro, reconhecimento de sua dignidade e superação da negação de sua natureza. Não se pode ficar só na triste solidão que faz o ser humano hoje em dia duvidar de si mesmo. Por mais que a existência do dia-a-dia da pessoa seja marcada pelos relacionamentos com os fatos, com os contextos da vida em instituições e estruturas sociais, as ocorrências cotidianas da vida melhor se qualificam na relação humana. Enfim, entendemos o amor como princípio

e centralidade da vida: *Só o amor é digno de fé* – “Só o amor é credível, nada mais do que o amor pode e deve ser crido”.⁸⁸

O rosto do outro como hermenêutica do humano

O ser humano nunca se contentou apenas com uma existência vaga. Ele sempre procurou sua identidade. Basta um simples olhar pela história antiga para ver com toda a clareza como surgiram, simultaneamente em diversas partes da terra animadas por culturas diferentes, as questões fundamentais que caracterizam o percurso da existência humana: *Quem sou eu? Donde venho e para onde vou?* Estas são questões que têm a sua fonte comum naquela exigência de sentido presente desde sempre no coração do homem. Elas podem ser encontradas nos escritos sagrados de Israel, nos Vedas e no Avestá, nos escritos de Confúcio, de Buda, nos poemas de Homero e até nos tratados filosóficos de Platão e Aristóteles.

Entendemos que da resposta a tais perguntas depende efetivamente a orientação que se imprime à existência, a qual poderá ser elucidada no encontro do ser humano com o outro. Certamente, entender-se a partir de si próprio também tem suas vantagens, porém não são suficientes. Uma das pobrezaas mais profundas que a pessoa pode experimentar é a solidão. O indivíduo aliena-se quando fica sozinho ou se afasta da realidade, quando renuncia a pensar e acreditar num fundamento. Narciso procurando se entender, sem a instância do outro, perdeu-se no próprio reflexo. Para se entender e se identificar, o ser humano necessita de um face-a-face, pois o homem só consegue chegar a si mesmo quando os olhos se cruzam e revelam a profundidade do ser humano.

Ao falar de rosto se quer referir àquilo que possui um amplo conceito, não redutível a características

⁸⁸ BALTHASAR, 2008, p. 91.

fisionômicas, ou seja, a um conjunto de qualidades que formam determinada imagem. Refere-se aqui à expressividade da pessoa toda, no seu estado de ânimo, com toda sua complexidade existencial interna e externa. Sinônimo de uma alteridade incapturável, o rosto rompe com o imperialismo do sujeito e afirma a dignidade e a consistência da diferença, não reduzível à identidade. O rosto do outro significa o outro que não é um prolongamento do eu, mas que provoca no eu uma responsabilidade irrecusável.

Seguindo essa senda, o filósofo francês Emmanuel Levinas afirma que o modo como o outro se apresenta chamamo-lo, de fato, rosto; e que “o rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa”. E acrescenta ainda, o “rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*”.⁸⁹ No rosto do outro a completa exterioridade manifesta a provocação para o êxodo do eu em direção ao outro, pois a consciência da posse de si mesmo e do ser só evoluem quando o ser em si se abre à comunicação, esquecendo as barreiras, prevalecendo a comunicação, a troca e a simpatia humana e cósmica.

Ao tratar sobre o rosto do outro, pretende-se aqui especificá-lo – o rosto do pobre. Pois essa é a imagem simbólica mais significativa no discurso sobre o amor. Porém, ao falar do *pobre* não se deve reduzir dada categoria a *status* econômico, mas àquilo que abrange em sua condição política, religiosa, social e cultural, etc.: pobre é o assalariado explorado em sua força de trabalho e o jovem sem trabalho; é o negro marginalizado e a criança que vive nas ruas; é todo aquele a quem é negado o respeito à dignidade humana e a livre expressão de culto; é o frustrado pela deficiência; é a mulher vítima do machismo e o ancião descartado no

⁸⁹ LEVINAS, 2008, p. 38.

mundo ativista; é o consumidor falho; é a pessoa impossibilitada de expressar sua cultura; etc. É aquele que experimenta sua existencialidade na mais tenra dimensão antropológica, a qual, para ele, se apresenta como imperativo real. O pobre está para sua própria existencialidade, em analogia, tanto quanto um congestionamento está para alguém numa necessidade emergente. Ele, mais do que ninguém, experimenta a dimensão humana em muitos sentidos: as dores do biológico, a angústia da fé, a perturbação do psíquico, a pressão do econômico e a liquidez do social.

O rosto do pobre em sua expressão existencial ajuda a recompor a imagem do ser humano aparentemente perdido na realidade do pós-humano. Seu rosto é um grito sensível e concreto que ecoa pelo vácuo do caos criado pelo pluralismo da pós-modernidade, pela soberania da tecnociência e pela crise ética, que juntas desestruturam todo horizonte e qualquer base enquanto verdade de fato na dimensão do homem natural: seu rosto “se impõe a mim como um in-finito que eu não posso totalizar e assassinar em nome de meus interesses econômicos, políticos, sociológicos, embora economicamente sábios segundo este mundo”. E continua, “há nesse rosto uma irredutibilidade que desafia todas as minhas pretensões de eliminá-lo”.⁹⁰ Enfim, o rosto do outro deve ser a chave hermenêutica a oferecer a melhor compreensão do humano. E nesse aspecto, o rosto do pobre, especificadamente, deve interessar justamente pelo lugar existencial que ocupa na multidão dos seres humanos, como alguém próximo, frente à compartilhada qualidade enquanto espécie humana, como o primeiro a chegar, devido a seu caráter emergente.

⁹⁰ GESCHÉ, 2003, p. 40.

Ciência e Religião: buscando a verdade sobre a mesma realidade

Não será possível furtar-se à reflexão sobre a importância que tanto a ciência quanto a religião exercem, na pessoa que busca o entendimento sobre a condição humana e sobre o mundo: de um lado não se pode negar que a religião é responsável por interpretar a realidade, ou seja, trata-se das respostas a questões humanas, e de outro, que a ciência busca explicitar certos padrões de seu comportamento, para fazê-lo entender-se no desenrolar da vida. Nesse sentido, ciência e religião são interdisciplinares.

Quanto mais a pessoa conhece a realidade e o mundo, mais conhece a si mesma, ao mesmo tempo em que nela se torna cada vez mais premente a questão do sentido das coisas e da sua própria existência, e nesse ínterim são ambas que devem conduzi-la tanto ao conhecimento de si quanto ao do mundo que a cerca. A versão resumida, para um melhor entendimento, é a seguinte: “tanto a ciência como a religião buscam a verdade a respeito da mesma realidade; embora seus métodos e rotas possam variar não devíamos esperar que, no fim, elas seriam companheiras de uma viagem valiosa?”⁹¹ Ou seja, para realizar a sua missão, a razão e a fé precisam uma da outra.

É importante lembrar que uma e outra têm de buscar cuidadoso esforço de discernimento. Nesse sentido, a fé e a razão são como duas asas que o espírito humano se eleva para contemplar a verdade.⁹² Já em situação contrária, a razão foi privada da Revelação, sofrendo o risco de perder de vista a sua meta final. A fé, quando privada da razão, evidenciou o sentimento e a experiência, sob pena de deixar de ser uma proposta universal. Enfim, a religião sem a ciência poderá cair no grave perigo de reduzir o ser humano a mito, da

⁹¹ PETERS & BENNETT, 2003, p. 39.

⁹² Cf. JOÃO PAULO II, 1999.

mesma maneira que a ciência sem a religião poderá levar o ser humano à radicalidade do ser, provocando outros desastres, além dos já tão conhecidos na história humana.

A ciência está em toda parte. Constitui um bem para humanidade, de modo que seria impensável a sustentação da atual vida humana sem ela. É merecedora de legítima autonomia e sua aplicação prática tem influenciado de modo significativo, capaz de modificar culturas e qualquer modo de vida sobre a terra. Na pós-modernidade fala-se até em racionalidade científica para expressar a marca qualificadora da ciência moderna.

No entendimento geral, ciência é a sistematização do conhecimento de forma rigorosa, objetiva, metodológica e orgânica. Num sentido mais restrito, a ciência refere-se a um sistema de aquisição de conhecimento baseado no método científico, que tem na observação a base de toda sua credibilidade. Pode ser entendida como ciência experimental ou aplicada, que é a aplicação da pesquisa científica a necessidades humanas específicas, embora as duas estejam regularmente interconectadas. É um importante instrumento capaz de organizar a vida humana: seu papel é examinar de maneira específica a realidade, agrupar fatos e analisar a realidade. Nesse sentido, a ciência visa a compressão da natureza, para tanto, busca regularidade na diversidade dos fenômenos observados.

Em tudo o conhecimento é sempre melhor que a ignorância, e é a ciência o *locus* primordial para adquiri-lo, muito embora a finalidade não deva ser o acúmulo por si só do conhecimento, mas qualitativamente com mais rigor e construtivamente com mais profundidade. Nesse sentido, o conhecimento terá caráter de ciência na medida que for responsável. A Ciência, por sua vez, é um esforço para se compreender como a realidade funciona, permitindo ao ser humano adquirir muitas certezas, embora não possa desvendá-las sozinha.

Porquanto, a contribuição da religião é valiosa. Há de admitir que existam questões fundamentais do ser humano que não encontram seu sentido último na ciência; que, portanto, é no íntimo do homem precisamente que muitos elementos se combatem entre si. Nesse sentido, a exclusividade da ciência frente ao mundo é pretensiosa, quando quer departamentalizar a vida humana, separando o material e o espiritual, atribuindo a essa última, funções psíquicas também possíveis de serem explicadas por si mesma.

Em muitas questões, os olhos da fé enxergam tão bem quanto os da ciência. A ciência, por sua vez, descobre apenas facetas da realidade, não sua totalidade. Muitas vezes pode descrever os mecanismos dos processos naturais, mas não os explica em tudo; defronta com o mistério do universo, até mesmo porque antes de ser produtora é receptora da natureza. Nem a psicologia pode pretender conhecer a complexidade humana, uma vez que ela apenas “conduz-nos ao interior da pessoa, mostrando nossas potencialidades e condicionamentos, mas a soma de todos nossos conhecimentos não exaure a profundidade misteriosa do ser humano enquanto espírito”.⁹³

Falar de religião na pós-modernidade é contemplar um monumental paradoxo. É notável a tendência para a abolição das religiões tradicionais, as quais estão sendo fragmentadas, fazendo emergir uma diversidade de novas expressões religiosas dentro de um novo ordenamento e configuração do religioso: “por um lado, crise da religião, desencantamento do mundo, secularismo generalizado, ateísmo rampante. Por outro, *New Age*, mundo de novo povoado de deuses, religiosidade redescoberta”⁹⁴ e forte tendência ao radicalismo. No entanto, o que se vê de forma geral é a desestabilização das grandes religiões tradicionais,

⁹³ ZILLES, 2006, p. 8.

⁹⁴ TORRES QUEIRUGA, 2003, p. 107.

em meio às quais o cristianismo está se tornando uma vaga lembrança. O que se espera, pelo menos, é que esse novo indivíduo possa, a partir de sua declarada liberdade religiosa, aceitar de modo igual viver sua responsabilidade religiosa perante o mundo.

Ao proclamar o ser humano como sujeito autônomo e livre das amarras da religião e de Deus, o iluminismo e o niilismo juntos fizeram e fazem, sob nova maneira na atualidade, o ser humano perder sua identidade, ao privá-lo da experiência com a Transcendência, aprisionando-o na singularidade da imanência. O existencialismo ateu de Sartre, por sua natureza, avesso à religião e à moral constituída, por um erro na compreensão do que há de essencial na concepção de liberdade elaborada pelo filósofo francês, fez o ser humano perder o sentido do transcendente e entrar numa agonia de náusea definhadora. A própria noção de vivência do existencialismo é, pois, equivocada, quando não está referenciada à noção de essência, mas somente no puro ato.

A cultura pós-moderna, por sua vez, não nega a experiência religiosa, no entanto, ao intensificar a busca por *experiências máximas*, ao mesmo tempo as desliga dos interesses e preocupações propensos à religião, privatizando-as e confiando-as principalmente às instituições não religiosas, direcionando seus seguidores na busca de uma vida organizada em torno do dever de um consumo indiscriminado, permanente e insatisfatório. Nesse sentido, Lecourt afirma que o que proclamam atualmente com alarde os tecnoprofetistas é que seja considerada a “aplicação das ciências à técnica uma tarefa sagrada, capaz de permitir ao ser humano superar as consequências da Queda, preparando-o para a redenção e para reencontrar a felicidade de Adão no Paraíso terrestre”.⁹⁵ Para Lecourt, na cultura pós-moderna os considerados tecnoprofetistas têm

⁹⁵ LECOURT, 2005, p. 19-20.

abertamente a pretensão de transformar a tecnologia em *tecnoteologia*. No entanto, sabe-se que o tom de seus discursos é inegavelmente gnóstico, o medo e a superstição, ódio no amor e frustração na esperança. “Começa a ‘doença para a morte’ (S. Kierkegaard)”.⁹⁶

Ninguém há de negar que é a religião uma fonte importante para a definição do que significa ser a pessoa. Corroboram essa verdade estudiosos como Victor Frankl, psiquiatra austríaco, para quem a religião está ligada com a decisão pessoal, não a um impulso coletivo; Carl G. Jung, psiquiatra suíço, segundo o qual a raiz da enfermidade de todos está em terem perdido o que a religião deu a seus crentes, em todos os tempos, e que ninguém estará curado enquanto não tiver atingido, de novo, seu enfoque religioso; e Kant, quando entende que a moral leva à religião, donde ela se amplia até a ideia de um Legislador moral todo-poderoso exterior à vontade do homem.

Para Zilles, a ciência trata de problemas que se resolvem. O mistério continua mistério. Nesse sentido, buscar a espiritualidade deverá ser, antes de qualquer coisa, um imperativo na atitude prática ou existencial fundamental de uma pessoa, consequência e expressão de uma maneira de entender a transcendência ou, em sentido mais geral, a vida eticamente comprometida. Dada experiência, pelo fato de não se poder comensurar, não deve ser negada pela ciência, uma vez que é capaz de dar sentido à própria existência humana.

Na tarefa de resgatar a solidariedade

O pós-humano desponta como o espaço obscuro de construção de identidade da pessoa. Por isso, é necessário reelaborar um discurso que alcance clareza sobre a existencialidade humana, aprendendo no viver, segundo as

⁹⁶ MOLTSMANN, 1993, p. 335.

palavras do antropólogo francês Edgar Morin, a “preparar os espíritos para afrontar as incertezas e os problemas da existência humana”.⁹⁷ Aqui se quer expressar a necessidade de se afirmar algo positivo em contrapartida ao pós-humano, que já traz em si a realidade de um ser humano vulnerável às suas próprias emoções interiores, tendo em vista que o homem se envolve nas relações que crê, sem elo ou sem alteridade.

Solidariedade, etimologicamente, é uma expressão formada a partir da palavra *solidum* que designa a obrigação quando cada um dos indivíduos é tomado pelo todo (*in solidum*). Em sua evolução literária o termo passou a significar “dependência recíproca; característica dos seres ou das coisas ligadas de tal maneira que o que acontece a cada um deles repercute no outro ou nos outros”.⁹⁸ Mas porque é especialmente considerada como um fato humano, a solidariedade adquire um valor prático. Seu conceito está definido por uma tríplice condição: relações dadas ou concebidas; relações recíprocas; relações inseparáveis de um sentido e de um valor.

Nesse âmbito existe um sistema muito próximo ao pensamento cristão chamado *solidarismo*. Termo cunhado pelo jesuíta alemão Heinrich Pesch, o qual propõe como modelo de sociedade o solidarismo, que evita e supera as deficiências do individualismo liberal e do coletivismo socialista, ambos entendidos como flagrantes prejuízos para o ser humano. Tal concepção influenciou decisivamente o pensamento social cristão. Ele não é um sistema teológico, mas está intimamente ligado às facetas da doutrina social da Igreja Católica: “pelo solidarismo é consagrada a pessoa humana como valor absoluto, em virtude de sua racionalidade, liberdade e socialidade...”⁹⁹ As pessoas

⁹⁷ MORIN, 2005, p. 20.

⁹⁸ LALANDE, 1993, p. 1051.

⁹⁹ ULLMANN, 1993, p. 87.

formam uma unidade maior, de acordo com as exigências da natureza humana, condenando como abuso toda manipulação do indivíduo humano em relação a outro indivíduo humano. Depois de Pesch foi o alemão Gustav Gundlach o grande divulgador do solidarismo, segundo o qual esse sistema é uma vinculação social não casual, mas que brota da mesma essência do ser humano, da sua natureza social. Trata-se, portanto, de um princípio ontológico. Além disso, é na sociedade humana que se radica a solidariedade. Ela, por sua vez, é ontologicamente o *constitutivum* da sociedade.

Outro autor posterior, o sociólogo alemão Oswaldo von Nell-Breuning, evidenciou a sua ligação com a justiça, ou seja, o solidarismo enfatiza a necessidade do cumprimento da justiça legal, distributiva, comutativa e social, em adequação com a realidade dinâmica da história. A esse respeito, há quem entenda a solidariedade como a moralidade moderna, com base no processo de substituição das virtudes da época teológica e metafísica. Para o cristianismo católico, a solidariedade está intimamente ligada à caridade, que visa a dar a todos uma posição social digna da pessoa. É traduzida, nesse gesto, a verdadeira solidariedade, que não prescinde, nem se opõe, mas supõe e supera a justiça.

No interior da caridade deve estar o habitáculo da justiça, razão por que não se pode fazer a disjunção – caridade ou justiça. Uma sociedade humana apenas regida pelo amor poderá ser utópica, devido à natureza decaída da pessoa. Ninguém deve pretender fazer caridade para eximir-se das obrigações da justiça. É preciso conjugar caridade e justiça, cabendo àquela o primado.

No direito, que a justiça constitui a regra objetiva das relações harmoniosas, ninguém pode negar a existência de injustiças, pois, diferentemente da caridade, a justiça tem seus limites e obriga apenas a atos exteriores, sempre com base nos direitos do homem, diferentemente da caridade,

que transcende a justiça e que visa a ajudar, perdoar ao próximo, mesmo que para tal seja necessário disponibilizar tempo para abrigar os menos favorecidos. Assim, a justiça do presente tornou-se a caridade de ontem e a caridade de hoje, conseqüentemente, se tornará a justiça de amanhã, sempre com base no amor.

Nesse sentido, pode-se falar em *compaixão* como valor ético comum a várias religiões e sociedades. O princípio do amor passa diretamente pela compaixão. Ela é na verdade a virtude de sofrer a dor do outro. Em outras palavras, pelo cuidado o ser humano se projeta, experimenta a facticidade irrecusável, pois na verdade, o que torna a existência da pessoa desejável é a consciência que ela tem de sua própria bondade, e essa tal consciência é agradável por si mesma. É um *a priori* existencial porque exprime uma atitude originária do ser humano perante o mundo, perante os outros, perante si mesmo e perante a existência em geral, pois o amor torna-se objeto de cuidado do outro pelo outro. Quem já não precisou da compaixão? Quem já não se sentiu mais forte diante da dor ao ver alguém sofrendo sua dor? O sofrimento sempre se fará presente e como tal sempre precisará de consolação e ajuda. A compaixão é o maior analgésico da dor. O mundo está doente e cheio de pessoas enfermas – e não é somente a dor física ou mental, mas a diminuição da capacidade de agir, do poder fazer, sentidos como golpe à integridade da pessoa. Há um grito de compaixão no ar e todos são convidados à empatia ética com esta dor do mundo. A compaixão deve, portanto, marcar sua presença nas culturas e nos corações, para sempre inspirar a solidariedade.

O filósofo judeu Martin Buber via como muito mais significativa e pessoalmente gratificante a relação interpessoal *Eu-Tu*. Essa relação envolve o diálogo, o encontro e a responsabilidade entre os dois sujeitos que se relacionam. Isso reflete a atitude do encontro com o outro, expressão do significado mais profundo da existência

humana, que se revela no engajamento, na solidariedade com o mundo, no comprometimento incondicional com o outro. O conceito de solidariedade está a um passo além da justiça, no entanto, nunca existe sem a justiça. A solidariedade implica um *dar*, *oferecer* para o outro o que é meu. Ao mesmo tempo que induz a dar ao outro o que é dele. Nesse sentido, eu não posso dar ao outro o que é meu, sem antes lhe ter dado aquilo que lhe compete por justiça. Quem é solidário com alguém é, antes de qualquer coisa, justo para com ele: “a solidariedade universal é para nós não só um facto e um benefício, mas também um dever”.¹⁰⁰ Afirmar como especificidade humana a relação *Eu-Tu*, não significa negar a importância do relacionamento Eu-Isso; porém o primeiro se dá na gratuidade como abertura espontânea: “o Tu encontra-se comigo por graça; não é através de uma procura que é encontrado”.¹⁰¹ É evidente que sem a disposição pessoal, dificilmente se poderia cogitar o encontro. Mas mesmo que seja por espontânea vontade que o *Eu* entre em relação com o *Tu*, realizando assim o ato próprio do *ser*, o encontro não é feito ou decidido pelo primeiro. Ele resulta da pura gratuidade do existir, ou seja, o mundo só será humano e solidário se assim for o interior de cada pessoa.

Por isso, a solidariedade é a capacidade de assumir como própria a realidade do outro. Ela depende sempre da capacidade da abertura de cada pessoa. Fala-se, por meio dela, inclusive da solidariedade com as gerações futuras. E nessa relação *Eu-Tu* se impõe, imprescindivelmente, o aspecto intrínseco do *diálogo*. Não existem compartimentos estanques na sociedade, principalmente nos dias atuais. O isolamento e os limites geográficos intransponíveis já não existem. O distante está próximo, o diferente e o contrário convivem, os mundos se tocam. Nesse contexto, o diálogo é fundamental. Sem ele não existe realização, não existe ética,

¹⁰⁰ BENTO XVI, 2009, n° 43.

¹⁰¹ BUBER, 1979, p. 12.

ou seja, um diálogo com vista a uma ética universal. Os protagonistas desse diálogo, no entanto, devem aprender a não considerar seus interesses somente, mas se deixar interpelar pelos valores morais comuns. Em uma sociedade pluralista, onde é difícil compreender os fundamentos filosóficos, esse diálogo é fundamental. Por meio do diálogo se compreende no outro as suas razões, sua lógica, o porquê do seu agir. Só por intermédio do diálogo se solucionam mal-entendidos e se diluem as incompreensões. O diálogo vai além da utópica promessa de satisfação humana adquirida por mera cidadania numa grande democracia global, e o lugar de seu exercício por excelência é a vida comunitária, pois independentemente do local que se frequente – seja um sindicato militante ou uma associação de combate ao câncer – cada instituição reconhece cada um de seus membros como indivíduos. Sendo assim, é possível se orgulhar de fazer parte de uma atividade que vise o bem-estar do ser humano e que busque inseri-lo na sociedade. Nesse sentido, o ser humano será mais humano na medida em que expressar sua natureza social como pessoa dentro dos grupos familiares, cívicos, religiosos, profissionais, dentre outros, formando a sociedade para a qual ele pertence.

O esforço aqui foi de propor o princípio do amor como a base sobre a qual se deve construir um novo humanismo que seja ao mesmo tempo mais profundo, mais radical e também mais modesto que os precedentes, pois nem sempre a história do humanismo coincidiu com o humanismo da história. Resta a todos, agora, a aventura dessa construção.

Jesus Cristo revelação do humano



Parte 3

Depois de haver percorrido as etapas anteriores, agora se trata de abordar o tema sob o prisma da religião cristã, centrada em Jesus de Nazaré, escrevendo algumas variáveis que ajudem a clarear o assunto em questão. E nesse caso particular, o do cristianismo, as questões aqui levantadas trazem em si linguagem, conteúdo e significados que lhe são próprios. Para uma correta compreensão deverão ser interpretados a partir de sua lógica interna. Mas logo surge a pergunta: que sentido tem falar de Jesus Cristo hoje? Pois bem. Ao evidenciar a realidade humana de Jesus de Nazaré, figura histórica da humanidade, se quer nela recuperar a humanidade do ser humano em tempos de riscos do desumano, uma vez que o interesse que ele desperta resulta da função que desempenhou justamente como pessoa. Para os cristãos Jesus de Nazaré é a conjugação daquilo que a humanidade verdadeiramente é e que poderá vir a ser. Nessa última seção se pretende, pois, expor uma reflexão sobre a pessoa de Jesus de Nazaré, a partir da realidade concreta, para mostrá-lo como referência mais ampla e solidária possível com a condição humana. Repensar, portanto, Jesus como revelação plena do humano é recuperar tanto a realidade humana de Jesus, quanto a do ser humano como tal, com todas as suas consequências.

Aqui surge um desafio para a teologia cristã: reelaborar sua reflexão, a partir dessa realidade plural, de fragilidade e inconstância humanas, aprofundando a fé e o projeto divino, para através disso contribuir na abordagem sobre o humano. As outras ciências, no seu modo de pensar o humano, desafiam a teologia na vigilância do conteúdo da fé, de um lado, e no diálogo interdisciplinar e científico, de outro – tudo em vista do qualificativo humano. A teologia é chamada, diante disso, a recompor o todo, recolhendo os

fragmentos deixados pelo caminho, para contribuir com relevância, com seu método epistemológico, sobre suas inspirações a respeito do ser humano. Na teologia o presente assume o passado para orientar o futuro – uma cristologia historicamente situada, parte das inquietações do hoje, indagando o objeto concreto da fé de ontem, para orientar e dar sentido ao futuro da história de Deus para o ser humano e do ser humano para Deus. A partir da noção de pessoa forjada com base nas afirmações do ser humano como imagem e semelhança divina, a tarefa será interrogar e instruir a inteligência da fé, resgatando essa afirmação, para dar-lhe significação existencial e maior pertinência social.

O Jesus histórico de então, foi exemplo da percepção de Deus. Ele no seu próprio tempo evidenciou o entendimento divino e a virtude contra toda superstição humana, ignorância e vício: “conhecer Jesus completamente, então, para ter os pensamentos dele e aprender seus ensinamentos, seria ver dentro da mente de Deus”.¹⁰² Assim, como pessoa divina na história humana, valioso será ter uma visão geral desse Jesus, uma vez que sua experiência humana foi localizada num tempo vivido, numa cultura e num lugar geográfico específicos.

Portanto, a tarefa aqui é oferecer uma reflexão fundamentada em Jesus de Nazaré, para recuperar a ideia da esperança cristã perdida no íterim dessas mudanças, pois nele se experimenta verdadeiramente o que é o amor para com a humanidade, uma vez que a sua mensagem se dirige a todas as pessoas, à humanidade tomada no seu conjunto e nela a cada indivíduo.

¹⁰² MEEKS, 2007, p. 18.

Capítulo 8

A teologia como discurso sobre o humano

A teologia existe para prestar aos seres humanos um serviço explícito de fazer o discurso da fé sobre o ser humano e de dizê-lo no conjunto de todos os outros discursos.

Adolphe Gesché

O lugar próprio do discurso teológico sobre o ser humano, na relação transdisciplinar, se encontra na tarefa de acompanhar o espírito humano e resgatar seu sentido integral que as outras ciências deixaram fragmentado e incompreensível. Mas nem tudo fala do mesmo modo ao ser humano em cada época. Aproximar-se desse novo evento antropológico, que é o pós-humano, é assumir, no mínimo, responsabilidade histórica – é tarefa transdisciplinar que, para tanto, requer a coragem de rever interpretações e prudência de não extrapolar dados.

Em outras palavras, que a teologia não seja antropologia isto é certo. Mas que fale também do ser humano, em muitas dimensões, mais cabalmente do ser humano em relação com Deus, é fato. Assim, a função do discurso teológico aqui é apresentar uma hermenêutica do humano a partir de Jesus Cristo, como princípio reconstrutor da integralidade humana, no contexto pós-humano de fragmentação das ciências. Além disso, é vantajoso para o ser humano não correr o risco de uma compreensão de si mesmo apenas por meio da imanência. Por isso, o discurso teológico pode contribuir de modo

relevante, repensando os conceitos implicados em diálogo estreito com a filosofia, a antropologia e a fé em Cristo.

Para a teórica política alemã Hannah Arendt a questão do ser humano não é menos teológica que a questão de Deus. Na verdade, com a pessoa humana de Jesus de Nazaré a fé não pode expressar-se senão, a partir de Deus e do ser humano intersignificando-se. Pois a teologia, ao lado de outros discursos sobre o ser humano e tanto quanto eles, propõe respostas que podem interessar à antropologia. É por isso que a teologia ousa e pode dar sua contribuição: “certamente seu discurso refere-se antes a Deus. Mas refere-se também ao ser humano, na medida em que a teologia em grande parte pensa Deus para pensar o ser humano”.¹⁰³ Ela possui um discurso sobre o ser humano pelo fato de discursar sobre Deus que fala sobre o ser humano. Portanto, a teologia deve, falando a partir do seu lugar, oferecer ao rol do conhecimento um discurso específico e que somente ela pode oferecer: o discurso humano sobre Deus e o discurso de Deus sobre o ser humano num intercâmbio de significados.

Como toda ciência, a teologia possui uma trajetória metódica, sempre contemporânea de seu período histórico. Mais do que discorrer sobre a história da teologia, que é longa e requer aprofundado estudo, se quer mostrar a importância da sua contemporaneidade histórica, através de seu método epistemológico, pois a eficácia da teologia está em ser contemporânea de seu período histórico.

Com a morte das últimas pessoas que foram testemunhas de Jesus Cristo, as questões doutrinárias já não podiam ser mais resolvidas apelando para a autoridade apostólica. Aí nasce o momento decisivo para a teologia: refletir a partir da doutrina recebida de Cristo através dos apóstolos e ser fiel a esta doutrina, enfrentando as situações que inevitavelmente surgiriam com o desenvolvimento do

¹⁰³ GESCHÉ, 2003, p. 6.

cristianismo pelas diversas regiões e culturas por onde a fé lançaria suas raízes. A literatura apostólica, do início do cristianismo, foi de grande importância para preservar e estabelecer uma teologia sadia. A leitura e os comentários das sagradas escrituras, ao mesmo tempo em que se constituíam como método, ofereciam grande riqueza ao mundo cristão.

Consideráveis também são os pensamentos teológicos elaborados pelas teologias primitivas em Alexandria, Cartago e Antioquia, entre outras. Nesse decorrer histórico, conhecida foi sua forte relação com a filosofia – de um lado a teologia como ciência de Deus comunicada pela Revelação e de outro a filosofia como aquela ciência humana alcançada pela autonomia do pensamento humano. Esse embate pode ser encontrado ao longo de toda história do cristianismo.

O final do segundo século e início do terceiro representou um momento importante para a teologia, especialmente pelo seu deslocamento geográfico mais intenso para o norte da África. Ao longo do tempo, o cristianismo teve que enfrentar dificuldades de diversas ordens. Algumas internas e outras externas. Realizaram-se os concílios, os quais foram primordiais para o desenvolvimento da teologia, pois, neste período, a teologia aprofundou conceitos doutrinários e o magistério definiu formulações de fé que se constituíram a base da fé cristã de todos os tempos.

No período conhecido como baixa Idade Média se desenvolveu a teologia escolástica, como um movimento generalizado e de grande vigor. Seu valor místico e de método peculiar, revelava um caráter universalista da teologia. Em sua plenitude a escolástica evidenciou a importância da relação entre a universidade e a teologia, entronizando numa e noutra grandes pensadores e produzindo grande impacto no ambiente universitário, conseguindo uma síntese harmônica entre a filosofia e a Revelação. Grandes nomes das gerações na universidade de

Paris continuam ainda hoje a colaborar com a teologia enquanto ciência. Posteriormente, existiram os movimentos da reforma protestante e da contrarreforma. Eles, por sua vez, exigiram um novo olhar teológico atento aos conteúdos de fé colocados em questão.

As grandes transformações sociais e políticas que se sucederam do final do século XVIII ao início do século XX exigiram ainda maior atenção por parte da teologia. A crise da época deu lugar a uma ampla discussão teológica que foi denominada de modernismo, condenado posteriormente. Porém, seria injusto identificar o início do século XX apenas com o movimento modernista. Desde os primeiros momentos do século, a vida cristã conheceu uma série de iniciativas e movimentos que contribuíram para a teologia continuar o processo de renovação já iniciado no século XIX. O período entre as duas grandes guerras foi especialmente fecundo na teologia da França e Alemanha. Certamente este florescimento é fruto da recuperação da escolástica e do pensamento cristão levado a cabo pelos neotomistas. Outro elemento importante foi a virada antropológica no método teológico, de maneira que, desde o ser humano e a partir dele, se ascenda aos conteúdos da Revelação cristã apresentados como realidades que correspondem ao que o sujeito já percebeu em si.

No período atual, atendendo aos sinais dos tempos, a teologia tem se deparado com novíssimas realidades. Para considerar a diversidade de vidas no universo e a peculiaridade do ser humano colocada pela fé, a teologia tem tentado se conduzir por um método epistemológico que corresponda à centralidade da vida – a teologia é a ciência da crítica da fé compreendida em sua totalidade histórica. E nesse aspecto, para que seja efetivamente eficaz no interior do clima intelectual pós-moderno, torna-se necessário enveredar-se pelo caminho da hermenêutica. A teologia, diante da pluralidade de situações, deverá ser criativa e fiel para cumprir sua missão. O que lhe confere credibilidade

teórica é seu rigor quanto à organização histórica, sistematização teórica e método científico.

Nesse cenário, a reflexão cristológica apontando para além de si mesma revela também o lugar do ser humano na história. O lugar vivencial da cristologia não se resume no discurso sobre a transcendentalidade de Jesus Cristo. Busca, além disso, compreender sua historicidade, permitindo ao ser humano tomar consciência de sua humanidade na comparação com o divino. Nesse sentido, a teologia jamais deixará de ser contemporânea de um determinado período histórico do ser humano – e não diferentemente será do pós-humano.

Portanto, o desafio da teologia atual está em “forjar um método epistemológico eficiente para compreender o significado da lógica da razão sensível, necessário ao contexto pós-moderno, capaz de ser complexa, nômade, aberta, transversal, plural e flexível”.¹⁰⁴ Com isso se constituirá em seu propósito transdisciplinar, reforçando a sua identidade como ciência e reflexão da fé, visando a sua contemporaneidade científica.

A verdadeira tarefa da teologia é a de manter viva e atuante a experiência da Revelação, tarefa que requer superar grandes dificuldades devido à mudança enorme e revolucionária produzida na cultura. Mas talvez seja justamente a radicalidade da mudança que abre a autêntica possibilidade da solução, mesmo que esta não seja esperada medianamente unânime e plenamente satisfatória.¹⁰⁵ Nesse sentido, a linguagem científica goza de um forte privilégio, mas em todo caso não é a única que consegue fazer-se ouvir e obter êxitos. Cabe à teologia resgatar o discurso que as outras ciências do ser humano não tornam compreensíveis, ou seja, fugindo de superstição ou alienação e estando atenta

¹⁰⁴ GONÇALVES, 2005, p. 27.

¹⁰⁵ Cf. TORRES QUEIRUGA, 2003.

aos sinais dos tempos, redizer a importância do significado da condição humana para a atualidade.

Nesse sentido é tarefa procurar demarcar a zona de contato entre fé e pós-humano, numa dialética do melhor de um com o melhor do outro.

Capítulo 9

Jesus de Nazaré: pessoa divina na história humana

O divino se revela sempre no humano, não apesar do humano ou acima do humano. Tampouco se revela como o humano e, menos ainda, à custa do humano. Revela-se no humano.

Martín Gelabert

As colocações aqui trazidas não pretendem acrescentar nada de novo aos conteúdos clássicos já definidos sobre Jesus Cristo. O que interessa nesta abordagem é fazer ponte entre o panorama atual do pós-humano e o conteúdo da Revelação cristã dado em Jesus Cristo, procurando examinar as coisas passadas com os olhos de hoje, e experimentando-as com a sensibilidade da época atual.

O que segue é um empenho de apresentar num esboço a pessoa de Jesus de Nazaré, começando a partir de sua historicidade humana. Nesse sentido, tem-se o privilégio da distância histórica do evento Cristo. Ela permite distinguir a fé como experiência e sua interpretação sob determinado contexto cultural. Já dizia o filósofo alemão Ernst Bloch que há uma proximidade que turva o olhar do mesmo modo que aos pés do farol nada se vê. É depois de passada a mudança é que se pode ver com lucidez. Dessa forma, ao falar sobre Jesus de Nazaré, “devemos sempre ter a reserva histórica, aquilo que nos separa do fato. Como sabemos, não há uma resposta final quando abordamos sobre a história. Devemos

manter a distância crítico-histórico necessária”.¹⁰⁶ Cada época tem o seu ponto cego, seus preconceitos, tem suas descobertas, suas novas maneiras de formular questões e novas vozes no debate sobre o que aconteceu no passado. Nesta abordagem a vida pré-pascal de Jesus de Nazaré é de suma consideração, pois revela traços importantes para a existência humana. Expor um perfil, a partir de referências teóricas, buscando conhecer o contexto da vida de Jesus, como nasceu, viveu e morreu, sentir a força da sua autoridade e a coerência de vida, descobrir seu amor pelos pequenos e pelos pobres, constatar as razões pelas quais foi morto, são dados que devem qualificar esta leitura. Para começo de conversa, surge uma questão bem prática.

Quem é Jesus de Nazaré?

A história de Jesus de Nazaré desenvolveu-se no período de 7-6 a.C. a 30 d.C, porém, não se sabe determinar a data precisa de seu nascimento. Nasceu em Belém da Judéia, sob o reinado de Herodes, falava aramaico, sua mãe era Maria esposa de José, um carpinteiro; talvez este tenha sido também seu ofício. Os evangelhos deixam entrever com clareza suficiente que Jesus era um menino normal que “crescia em estatura, em sabedoria e graça diante de Deus e dos homens” (*Lc* 2,52). Frequentou o templo ainda criança (cf. *Lc* 2,41-50). Depois de ser batizado por João Batista iniciou sua vida pública por volta de trinta anos (cf. *Lc* 3,23) sob o império de Tibério, começando, primeiramente, na Galiléia na região do Lago de Tiberíades, depois na Judéia, em Jerusalém.

Jesus é aquele que passa fazendo o bem aos homens (cf. *At* 10,38), que tem compaixão deles (cf. *Lc* 7,13), que anuncia a misericórdia do Pai (cf. *Lc* 15,11-32), que está atento aos pobres, doentes e pequenos (cf. *Lc* 14,12-13) e

¹⁰⁶ MEEKS, 2007, p. 52.

que sempre reza ao Pai (cf. *Lc* 3,21; 11,1; 22,31-32; etc.). Jesus é aquele sujeito da história humana, que vai da Galiléia a Jerusalém para acabar morrendo na cruz, sob o procurador romano Pôncio Pilatos: “trabalhou com mãos de homem, sofreu com coração de homem, suou sangue na hora da agonia, e morreu no lenho da maldição”.¹⁰⁷ É o homem de Nazaré e é o Filho de Deus.

Nesse sentido, vale citar que durante a última viagem a Jerusalém, Jesus pergunta a seus discípulos: “Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?” (*Mt* 16,13). Nesta ocasião, Jesus interroga ao mesmo tempo em que se torna objeto da pergunta. Porém, aqui o que mais interessa é o conteúdo da resposta: em *Marcos*, *Pedro* diz “Tu és o Cristo” (8,29), já em *Matheus* e *Lucas* à resposta acrescenta-se a profissão de fé da comunidade pós-pascal: “Tu és o Cristo, o Filho de Deus Vivo” (*Mt* 16,16) e “o Cristo de Deus” (*Lc* 9,20). O fato desse episódio estar presente em três dos quatro evangelhos deve ter um significado importante. Por isso é que, antes de qualquer coisa, contextualizar a pessoa de Jesus de Nazaré é tarefa para aqueles que buscam compreender o Cristo da fé, pois do rosto de Jesus de Nazaré resplandece a luz para se entender o rosto de Jesus Cristo, os quais podem ser admirados através da sua história, seu anúncio, suas obras e na continuidade do seu amor.

Para tanto, a Revelação bíblica muito colabora, a qual nunca vai contra nenhuma aspiração antropológica. Nesse sentido, é o próprio Cristo o critério utilizado pela comunidade primitiva para releitura do primeiro Testamento. Sem Jesus Cristo não é possível, mesmo no primeiro Testamento, perceber o que é uma autêntica interpretação da experiência de autodoação divina ao ser humano. Jesus Cristo é em si mesmo a aliança, que faz da história dos homens história de Deus, e da história de Deus história dos homens. E é o cristianismo “um agir de Deus, o

¹⁰⁷ FORTE, 1985, p. 196.

desenrolar do drama de Deus com a humanidade, o drama iniciado com a conclusão da Antiga Aliança”.¹⁰⁸

A tônica na humanidade de Jesus é comum a todo o segundo Testamento, o qual é um campo fértil da fé cristã, tendo Jesus de Nazaré como seu referente e objeto de narração: todo ele é uma expressão, de formas diferentes, daquela experiência de salvação. Interpretado de vários modos, encontramos nele em comum uma cristologia de estrutura soteriológica: Jesus como portador da salvação de Deus, ou seja, propõe Jesus como aquele que representa um sentido e direção da existência humana que conduz à salvação final na realidade de Deus. São Paulo evoca a relação de amor de Jesus para com o ser humano em direção a Deus (cf. *1 Cor* 3,22-23). Tal dinamismo culmina no cumprimento da história em cujo intercâmbio de amor teve origem: “para que Deus seja tudo em todos” (*1 Cor* 15,28). Essa constatação não anula, mas exalta o ser humano que aparece plenificado em Deus.

Nos Evangelhos é evidente que a vida humana de Jesus é o único caminho que temos para saber de que fala ele quando diz Deus ou que significa reconhecê-lo como Filho de Deus. Os concílios, que procuraram traduzir a linguagem da Revelação numa linguagem catequética doutrinal, buscaram através da formulação do dogma a fidedigna correspondência da fé. Não se quer analisar aqui toda a vasta compreensão que envolve o conceito de dogma, uma vez que seria necessário refazer uma longa trajetória do pensamento antigo e moderno, abordando, inclusive, as mais recentes questões. Mas é válido o esforço de seu entendimento, para nele, entender também o conteúdo da Revelação sobre Jesus Cristo.

A compreensão de dogma assumida aqui corresponde àquela do então cardeal Ratzinger: “não se trata de uma doutrina estabelecida de forma isolada por si e em si,

¹⁰⁸ BALTHASAR, 2008, p. 67.

já que é a forma da nossa liturgia e a forma da nossa conversão...”¹⁰⁹ O significado profundo da do sentido original da verdadeira natureza do dogma é possibilitar a profissão de fé em Deus, bem como sua adoração comum. O enunciado dogmático é sustentado pela fé e permanece um enunciado e um ato de fé.¹¹⁰

O que se dá no modo de falar de hoje, quando se trata de analisar o conceito de dogma, é uma distorção de perspectiva. Há certa resistência ao se trata desse assunto, por parte daqueles que desconhecem sua natureza verdadeira: se entende por dogma uma afirmação vinculativa sobre a doutrina cristã, na qual, com modelos linguísticos estabelecidos pela Igreja, se apresenta uma verdade revelada num determinado momento histórico, que é ligada à prática cristã e, portanto, preservado em seu conteúdo permanente. O dogma serve para confirmar ou iluminar sentenças da Sagrada Escritura ou da Tradição e também para solucionar determinadas questões ou eliminar erros.¹¹¹ Nesse sentido, “constituem a autêntica, autoritativa e infalível pregação da palavra divina, ou seja, a explicação do sentido de determinada verdade da revelação”¹¹², cuja forma contextual, está sempre situada em determinados momentos do cristianismo que necessitou de formulação dogmática. Poder-se-ia então dizer que o dogma sempre se trata de uma verdade revelada e contida na Sagrada Escritura, e que constitui a autêntica transmissão da palavra divina; esses dois enunciados não podem ser separados um do outro, mesmo que o dogma enquanto “palavra teológica só é palavra teológica na medida em que não é palavra das Escrituras”.¹¹³

¹⁰⁹ RATZINGER, 2006, p. 72.

¹¹⁰ Cf. RAHNER, 1970.

¹¹¹ Para entender melhor cf. BEINERT, 1990, p. 219-222;
DENZINGER & HÜNERMANN, 2007, n° 4539-4540.

¹¹² RAHNER & LEHMANN, 1974, p. 145.

¹¹³ RAHNER, 1970, p. 54.

O dogma não é, primeiramente, uma fórmula de teor obrigatório, imposta “*ab extrínseco*” por uma autoridade pretendendo ligar a consciência do ser humano a um dever. O que a ideia do dogma comporta em primeira linha não é uma imposição jurídica. Não é um apelo a uma autoridade formal e à obediência que daí resulta. Para Rahner e Lehmann, o “‘dogma’ não é determinado pelos limites ‘objetivos’ de uma pura ‘fides divina’ nem é qualificado pelo *grau de certeza* teológica”. E continuam: “antes, pertence primordialmente ao caráter doutrinal do dogma a correspondência à fé. A importância daquilo mesmo que se crê é um momento interno do dogma”.¹¹⁴ A raiz teológica do dogma e da declaração dogmática é a confissão cristã da Igreja como expressão da ideia que tem de si mesma.

Rahner tem razão quando observa que o dogma “é em sua essência sempre também uma normatização da linguagem que, do ponto de vista exclusivamente mental, poderia ter sido formulado também de outra maneira”, e diz ainda, “mas que, assim mesmo, tem a sua razão de ser exatamente com formalização da linguagem, porque une em torno da palavra que é professada”.¹¹⁵ Nesse sentido, “a reflexão sobre a história do dogma mostrou a continuidade ‘estrutural’ que liga as definições dogmáticas ao querigma. Todavia, há, ao mesmo tempo, uma profunda modificação de horizonte e linguagem”.¹¹⁶

Ao falar de Jesus de Nazaré, toda compreensão deverá aqui ter por base a afirmação cristológica de fé de Calcedônia,¹¹⁷ o qual sucede e inclui a definição Niceno-

¹¹⁴ RAHNER & LEHMANN, 1974, p. 139.

¹¹⁵ RATZINGER, 2006, p. 71-72.

¹¹⁶ FORTE, 1985, p. 180.

¹¹⁷ Em Calcedônia a Igreja é precisa na definição da unidade do sujeito em Cristo nas condições divina e humana. Sobre o conteúdo, as novidades e limites do Concílio de Calcedônia (451) cf. FORTE, 1988, p. 161.

Constantinopolitano.¹¹⁸ É reconhecida a sua importância e atualidade, justamente porque evidencia a unidade do sujeito em Cristo em duas condições, num fecundo devir de relações, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, sem nenhuma supressão por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a alteridade própria de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa. Porquanto, Jesus Cristo, na sua escandalosa identidade de único sujeito da história divina e da história humana, que nele realizam, é a aliança em pessoa.

Enfim, a história de Jesus parece, então, semelhante a tantas outras e ao mesmo tempo singular; como toda história humana, desenvolve-se num lugar e num tempo determinados, com condicionamentos iguais aos de tantos outros contemporâneos seus, com as possibilidades limitadas e ao mesmo tempo únicas oferecidas pela terra de Israel. O limite dos dados a seu respeito corresponde à inadequação para no momento adentrar em pormenores.

Encarnação: história humana de Deus

É importante compreender que a encarnação foi uma experiência condicionadamente humana de Jesus Filho de Deus. Ao tomar a condição humana, ele passou a ser diferente do que era antes, não tratando apenas de adequar carne humana num ator divino. Não. Jesus não foi apenas um perambulante na terra, apenas uma imagem a vagar, que em nada foi afetado por essa vida.

¹¹⁸ Declaração de fé cristã aceita pela Igreja Católica e pela Igreja Ortodoxa. O nome está relacionado com o primeiro Concílio de Niceia (325), revisto com o primeiro Concílio de Constantinopla (381), incluindo a cláusula *filioque*. Este foi o último em que as comunhões católica e ortodoxa concordaram em todos os pontos. Para melhor compreensão Cf. SESBOÜÉ & WOLINSKI, 2005, p. 236-251.

Ao invés, a encarnação do verbo corresponde mesmo a um empenho pessoal do Filho, como um ser vivente que imprime sua história pessoal, significando solidariedade de Cristo com a ascendência humana e sua representatividade em relação ao conjunto da humanidade. Isso se aplica tanto ao ser homem de Jesus quanto a seu ser Deus. O que era história, dinamismo, evento, é interpretado como condição, natureza, qualificação do ser. Nesse sentido, a encarnação do Filho “é o risco que Deus aceita correr”.¹¹⁹

Seguindo essa senda, a relação entre o Cristo e o ser humano é muito profunda e vem já bem antes do ato da encarnação, pois não é que a graça ou a oferta divina do amor salvador tivesse estado ausente do mundo antes de Jesus Cristo: “o Criador, ao formar o homem, tenha tido em mente a imagem ideal do Filho encarnado na condição de Salvador”.¹²⁰ E que essa ação tenha sido dada pelo Espírito Santo, única via possível de relação do ser humano com o Pai.

Dessa forma, a encarnação é uma comunicação da Trindade para com a humanidade. Apenas a autocomunicação decisiva, definitiva, final e, por assim dizer, total de Deus para a humanidade ocorreu em Jesus de Nazaré – eis uma verdade revelada que, quando vista uma vez, apela para o ser humano inteiro. Vê-se então que, embora só o Filho tenha tomado a natureza humana, a encarnação é um evento trinitário, pois Deus Trindade não é estranho e distante com relação à história, é o chamado Deus-conosco, otalmente transcendente em sua liberdade, mas ao mesmo tempo totalmente imanente no seu amor e na sua busca do homem.

Disso conclui-se que Jesus Cristo, em sua existência concreta, ao encarnar-se numa vida humana, definiu, para

¹¹⁹ GUARDINI, 1964, p. 157.

¹²⁰ BALTHASAR, 1974, p. 20.

sempre, o conteúdo do que Deus *é* e do que *quer ser* para a humanidade.

Morte e ressurreição: o sim de Jesus em favor do humano

Morte e ressurreição são mais dois elementos escolhidos para melhor descrever o amor de Deus, em Jesus Cristo, pela humanidade; ambos formam o *mistério pascal* que, por sua vez, constitui o conteúdo central da opção de Deus pelo ser humano – e por isso, a opção por Cristo empenha ativamente a opção do ser humano pelo ser humano. Em Jesus, Filho do Pai no céu, *Filho do homem* na terra, em quem se dá a filiação divina na *forma de homem*, se mantém sobre a terra a fidelidade divina até a morte, correspondendo ao mesmo tempo a Deus e ao homem.

Pelo mistério pascal, a terra e o céu estão próximos, a história de Deus toca a história do ser humano e nela penetra; nesse sentido, Jesus Cristo, é em si mesmo o encontro de dois mundos, da história dos homens e da história de Deus. O sim do Jesus Cristo morto-e-ressuscitado é o sim de Deus à humanidade. Na experiência limite do mistério pascal o ser humano atual pode encontrar uma palavra que quebre o silêncio de sua angústia existencial, bem como o de sua inevitável morte, e lhe dê esperança e o sustente.

Quais foram os motivos que levaram Jesus de Nazaré à condenação? Sobre a morte de Jesus de Nazaré, sabe-se que suas palavras e ações agradavam ao povo, mas foram aos poucos incomodando os poderosos, culminando no seu processo. Foi condenado como agitador político; aos olhos do sinédrio ele é um blasfemador (cf. *Mc* 14,53-65 e paralelos), que com sua pretensão e sua ação mereceu a morte segundo a Lei (cf. *Dt* 17,12). Contudo, Jesus não sofreu a pena reservada aos blasfemadores: a lapidação (cf. *Lv* 24,14). Crucificado sob o procurador romano Pôncio

Pilatos, sofreu a pena infligida aos escravos desertores e aos instigadores contra o império – sua morte pode ser considerada como um assassinato político-religioso.

Para Jesus, a cruz também é mistério. Na cruz ele se oferece como o abandonado, mas não o desesperado. Cruz não significa solidão, desprezo, fracasso, dor e morte sem aparente futuro. No abandono a cruz é a história do amor trinitário de Deus pelo mundo que não se limita a suportar o sofrimento, mas o escolhe. Por esse motivo, a morte em Deus não significa a morte de Deus. Na interrogação de Jesus na cruz ecoa a angústia de todos os sofredores da história, pois a história de Deus está presente na história dos sofrimentos humanos.

Por sua vez, o *sim* de Jesus, referente à agonia da morte (cf. *Mt* 14,36 e paralelos), brota do amor sem reservas, sua liberdade é a liberdade de amor: “na hora suprema ele escolhe de novo o dom de si, coloca-se nas mãos do Pai com uma confiança infinita e vive a sua liberdade como libertação, liberdade de si para o Pai e para os outros”.¹²¹ A cruz é o silêncio de Deus por meio do qual fala a todos, é a história do amor trinitário de Deus, um amor que é em si acolhedor: “o Deus trinitário morre na cruz não para satisfazer a uma ordem abstrata de valores, nem devido a alguma ‘necessidade’, mas unicamente por nosso amor, (...) libertando-nos das prisões que nos impedem de ter acesso a ele”.¹²²

Do mesmo modo como foi solidário na terra com os vivos, assim também Jesus Cristo foi solidário com os mortos: a cuidadosa descrição da descida da cruz, da preparação do cadáver e do sepultamento é um singelo testemunho desta solidariedade, pois “o corpo *deve* ser confiado à terra (...) subentendendo-se aí, inclusivamente,

¹²¹ FORTE, 1985, p. 250.

¹²² Ibidem, p. 293.

que a alma de Jesus ‘esteve’ com os mortos”.¹²³ E esta “visão que o Homem-Deus teve do caos deu-nos a condição de contemplarmos a divindade”.¹²⁴ Portanto, aquilo que a doutrina sobre a pregação de Cristo quer exprimir é que a morte de Jesus conquistou a salvação para todos aqueles que se haviam perdido sem esperança, valendo, inclusive, para os mortos anteriores ao advento de Cristo, como para os que são posteriores a ele.

A figura da cruz significa, ainda, solidariedade em expansão a todas dimensões do cosmo, braços estendidos que a tudo querem envolver: expressa e chega a ser, no mais real possível, o amor de Deus a toda a criação, a infinita proximidade de criador com a criação, em especial, com os seres humanos.

De aspectos distintos, mas intimamente relacionados, devem ser considerados juntos o evento da cruz e o da ressurreição: a cruz sem a ressurreição pode indicar apenas a impotência humana, mas mediante a ressurreição “é a Cruz do Filho de Deus, que morre em nosso lugar e por nós, solidário com o sofrimento do mundo”.¹²⁵ Justamente por ser digna do Filho a cruz revela a radicalidade humana. A ressurreição, por sua vez, sem a cruz é vazia, sem passado e sem concretude; é também a proclamação de uma vitória sobre um inimigo que não se conhece, o anúncio de um poder tão grande a ponto de ser desumano. A ressurreição é, portanto, o *sim* de Deus ao ser humano, sem ela, a cruz seria cega, sem futuro e sem esperança. Ela institui a história na dimensão de abertura para um futuro sempre novo.

Todos os Evangelhos relatam sobre a ressurreição (Cf. *Mt* 27,1-8; *Mc* 16,1-8; *Lc* 24,1-8; *Jo* 20,1-10). As narrações que dela são feitas possuem forma particular, no entanto

¹²³ BALTHASAR, 1974, p. 107-108.

¹²⁴ Ibidem, p. 120.

¹²⁵ FORTE, 1985, p.169.

coincidem quanto ao conteúdo.¹²⁶ Ela “é a obra salvífica central de Deus na História”.¹²⁷ E por isso, faz-se necessário deixar claro que o Cristo ressuscitado é o mesmo Jesus de Nazaré; não uma simples aparição, mas o Senhor no seu corpo glorificado, de outrora (cf. *Cl* 24,39; *Jo* 20,24-29). O ressuscitado é o crucificado, Jesus é o Senhor, e Cristo é Jesus. É estabelecida uma identidade entre a história da páscoa e a história do nazareno, e essa identidade reside no mesmo e único sujeito de ambas as histórias: “no mesmo Jesus, ao qual se atribui a vergonha da cruz e a glória pascal. *Nele* os dois mundos são reconciliados: *nele* Deus tomou posição sobre o passado, o presente e o futuro, fez história”.¹²⁸ E ainda, Jesus ressuscitado não se trata de um retrocesso para antes da encarnação, no sentido de que Jesus teria de desaparecer em sua corporeidade e se transformar em puro Espírito. Pelo contrário, Jesus ressuscitado é o mesmo nazareno crucificado.

Com a ressurreição pode-se dizer que o Senhor se transformou, que ele vive com forma diferente e que por ela realiza a plenitude da corporeidade; de tal modo que poderia dizer que um corpo só é perfeito na medida em que é absorvido pelo espírito. Nesse sentido, “o corpo do homem é algo diverso do corpo do animal, e só é plenamente ele mesmo quando não pode mais ser confundido com o corpo do animal. O que o corpo do homem significa torna-se antes de mais nada patente na Ressurreição e na Transfiguração”.¹²⁹

Dessa forma, a ressurreição do corpo não deve ser entendida como reanimação material de um cadáver, como retorno à condição mortal de existência, mas insere-se numa dimensão que escapa à experiência humana, que vive aquém da morte. Ou seja, ao falar que Jesus de Nazaré ressuscitou,

¹²⁶ Cf. GUARDINI, 1964, p. 403.

¹²⁷ HACKMANN, 1997, p. 186.

¹²⁸ FORTE, 1985, p. 179.

¹²⁹ GUARDINI, 1964, p. 410-411.

dize-se igualmente que o Filho de Deus não despojou a sua humanidade, mas que está vivo, como Deus e como homem, corporalmente e espiritualmente, e que introduziu a natureza humana no esplendor eterno (cf. *Ef* 1,10; *Rm* 8,34).

É importante, ressaltar, ainda, que a ressurreição é uma ação trinitária: é comum nos textos que relatam a ressurreição de Jesus Cristo atribuí-la à ação de Deus Pai (cf. *1Ts* 1,10; *At* 2,14-36; *Rm* 4,24; etc.) e também à força do Espírito de Deus (cf. *Rm* 1,4; 8,11; *1 Pd* 3,18); além disso, a confissão do Senhor ressuscitado está relacionada com a obra do Espírito Santo (cf. *1Cor* 12,3; *At* 5,32 etc.). Nesse sentido, a ressurreição tem uma significativa estrutura trinitária. Em outras palavras, Jesus é o Senhor e Cristo porque Deus o ressuscitou no Espírito; a ressurreição é precisamente a glorificação que o Pai dá ao Filho no Espírito Santo.

No entanto, a ressurreição não é algo tão fácil de acreditar. Nesse sentido, “é preciso ser cego para defender tais afirmações [sobre a ressurreição]. Mas a ciência, que se pretende tão lúcida, é muitas vezes cega quando uma vontade obstinada lhe diz que não veja...”¹³⁰ Portanto, o que significa a ressurreição de Jesus Cristo para o futuro pós-humano? É o sim definitivo do Pai à humanidade que espera. A ressurreição de Jesus é a garantia de que o futuro do ser humano não acaba com sua aniquilação e morte, mas é a vitória sobre tudo aquilo que o ameaça em sua condição humana.

Na ressurreição toda esperança humana é assumida por Deus – onde quer que a humanidade espere, Deus está presente para sustentar o empenho vigilante da esperança que transforma a vida. Assim, o futuro absoluto do ser humano, tenebroso e cheio de interrogações, se torna na ressurreição, uma certeza e uma espera do bem que há de vir. Na ressurreição abre-se para o ser humano o futuro de Deus.

¹³⁰ Ibidem, p. 406.

Pode-se dizer que a ressurreição de Cristo é ressurreição da condição humana, é o novo sentido, é o resgate necessário da condição humana frente à pós-humanidade.

Para uma compreensão teórica

Não se tem a pretensão de falar sobre todos os aspectos que envolvem a vida de Jesus, nem descrever aqui a complexa literatura gerada no decorrer da história em torno da pessoa de Jesus e seus atos. Até porque qualquer palavra sobre ele será sempre muito breve e obscura. Se quer, sim, incitar à procura dos caminhos propostos pelas várias teologias que se alternam entre a palavra e o silêncio. Nesse sentido, a imagem que de Jesus é esboçada nesta pesquisa é incompleta sob todos os pontos de vista, e não pretende ser decisivo, uma vez que muito fica por dizer. É um ensaio de iniciação teológica traçado sobre o conteúdo da fé da Igreja. Por isso, deve sempre se conduzir à própria Sagrada Escritura, à Tradição e ao Magistério aquele que quer o todo, além de procurar fazer a experiência pessoal com Cristo, uma vez que o seu próprio encontro com o ele é a maior graça que lhe é dada.¹³¹ O esforço deste estudo é de expor a pessoa de Jesus de Nazaré, a partir de dentro da realidade concreta, da maneira mais ampla e solidária possível com a condição humana.

Vale também ressaltar, porém, que Jesus não é apenas o Homem de Nazaré. O que se sabe é o que se pode chamar de *significado histórico e teológico* da pessoa de Jesus.¹³² E ainda mais, isso não significa que ele se identifique com o devir do mundo. Até porque ressurreição é choque do mundo de Deus com o mundo humano: “essa contradição significa, antes de mais nada, que embora torne sua a história humana, o Deus trinitário permanece diferente do mundo e

¹³¹ Cf. GUARDINI, 1964, p. 202.

¹³² Cf. HACKMANN, 1997, p. 55.

mais do que o mundo, livre e imprevisível com relação a ele”.¹³³ Ou seja, a história terrena não pode identificar-se com a divina. Da transcendência não podemos constatar mais do que a existência. Nesse sentido, “nada que exista do lado de Jesus como criatura pode torná-lo divino. Jesus é divino por causa da presença e ação de Deus nele de uma forma supereminente”.¹³⁴ Pois se o ser humano pudesse criar sua própria transcendência seria também capaz de destruí-la.

Quem é pois Jesus Cristo? O Deus acima de todo deus, o Eterno, aquele que tudo abrange na imediatidade do seu puro ser real. Nesse sentido, “quando Deus quer ser não-Deus, surge o homem. É claro que isto não implica o homem ao nível de sua mera e comezinha realidade cotidiana, mas antes o insere no seio do mistério sempre incompreensível”.¹³⁵ As palavras com as quais comumente atribuímos qualidades e com elas nos dirigimos a ele são feitas sempre por analogia, conscientes de que tudo quanto se afirma dele acaba rompendo o significado inicial, negando e superando seus limites, para adquirir um sentido que só se pode aplicar a ele. Não é um homem que se torna Deus, mas o Filho que se faz homem: o Filho, existindo de maneira divina, assume a maneira humana de existir; porém, é sempre o mesmo sujeito, o mesmo alguém, que funda a unidade do modo de ser divino e humano.

Ao falar de Jesus de Nazaré, tem-se aqui a consciência de sua profunda ligação com as demais pessoas divinas. Com isso se quer evitar qualquer indício de *cristonismo*.¹³⁶ Sabe-se, pois, que é Deus Pai, antes de tudo, quem cria como dádiva, ama e sustenta incondicionalmente e, por fim, sofre por amor à sua criatura: “o Pai está comprometido historicamente com seu amor ao ser

¹³³ FORTE, 1985, p. 193.

¹³⁴ SCHILLEBEECKX *Apud* HAIGHT, 2008, p. 154.

¹³⁵ RAHNER, 2004, p. 268.

¹³⁶ Cf. IAMMARRONE, 2003, p. 161-162.

humano”.¹³⁷ E é a realidade humana de Jesus para nós sempre a mediação permanente da proximidade imediata para com Deus, através do Espírito Santo, pelo qual há uma comunicação infinita entre o Filho de Deus e a natureza humana de Jesus, numa certa interioridade indizível: “a intimidade existente entre a pessoa do Verbo e a natureza humana de Cristo, tornou-se, ao revelar-se para o exterior, um estado”.¹³⁸ Nesse sentido, é no Espírito Santo que se torna “possível a relação com o Pai para todo homem que a queira, seja qual for o tempo e o lugar em que ele se encontra. O Espírito é a garantia de que Deus terá tempo para o homem!”¹³⁹

Enfim, não se tem dúvida de que foi a Pessoa do Filho, o eterno Verbo, que se encarnou. No entanto, von Balthasar deixa a entender que também as outras Pessoas se deixaram afetar pela humanidade de Cristo e, conseqüentemente, pela condição humana universal concreta: “o acontecimento da encarnação da segunda Pessoa em Deus não deixa de afetar a relação das Pessoas divinas”. E diz logo a seguir, “que as relações entre Pai e o Filho, durante o ‘tempo’ da vida terrena de Cristo, tiveram o seu ponto focal (...) nas relações entre o Homem Jesus e seu Pai celeste”. E que o Espírito Santo que vive entre eles, continua o autor, “deve ser afetado também pela humanidade deste”.¹⁴⁰ Portanto, em Cristo o ser humano relaciona-se diretamente com a Trindade; aqui se encontra tamanha dádiva a que não se pode desconsiderar – a natureza humana comunicou-se por graça e pura dádiva com a divina, eis porque se deve preservá-la diante de tudo aquilo que a ameaça. Dessa forma, Trindade significa, então, compromisso em favor do ser humano que o Pai assume pelo Filho no Espírito. Trindade significa evento de

¹³⁷ HAMMES, 1995, p. 45.

¹³⁸ GUARDINI, 1964, p. 434.

¹³⁹ FORTE, 1985, p. 330.

¹⁴⁰ BALTHASAR, 1974, p. 20.

salvação, história que funda o futuro da esperança, processo escatológico iniciado na Páscoa para completar-se na glória final.

Capítulo 10

Jesus como afirmação do corpo

O Logos impassível assumiu um corpo para tomar sobre si o que era nosso e oferecê-lo como sacrifício, para que o homem todo obtivesse a salvação.

Atanásio de Alexandria

Deus se fez corpo! Na encarnação, com Jesus Cristo, Deus toma a forma de homem (cf. *Fl* 2,7). E o corpo de Cristo é a mais significativa imagem mediadora do cristianismo, que desde suas origens, sempre foi a religião do corpo. A encarnação de Jesus foi o resgate da humanidade pelo gesto salvador de Deus, do Filho de Deus, tomando um corpo de homem. Por isso, o corpo faz parte de uma longa história, que se intercambia entre o sagrado e o profano. É preciso falar de corpo em tempos em que a corporeidade humana tem se submetido à tirania do artificial e até do desumano. Nossa corporeidade, nesse sentido, é essencial à identidade da pessoa e fundamento de sua humanidade, é meio de revelação e presencialidade humana. A antropologia bíblica vai nessa linha, pressupondo claramente a unidade do ser humano e compreendendo como a corporeidade é essencial para identidade da pessoa – o ser humano não tem um corpo, ele é seu corpo.

Na antropologia semítica, que concebe o ser humano em vida como uma grande unidade, o corpo é o lugar de encontro entre o divino e o humano, sendo *nefesh* a palavra traduzida frequentemente por *vivente*, para expressar *vida*, sopro de vida que anima os humanos. Na antropologia

bíblica, a concepção de corpo é de fundamental importância, uma vez que é a unidade constitutiva do ser humano, é a expressão na qual o humano se manifesta. A concepção sobre corpo no primeiro Testamento se dá sob determinado termo: *basar* designa tanto o corpo dos humanos como dos animais, referindo-se à parte visível do corpo (carne), e também não deixando de significar o corpo humano todo. Já no segundo Testamento, é a palavra grega *sôma* usada para designar *corpo*.

Na antropologia paulina, por sua vez, “é o corpo (*sôma*) dimensão essencial da existência humana (cf. *1Ts* 5,23: o homem corpo/alma/espírito), que garante (...) a permanência e a identidade do ser humano, de sua criação original até sua futura existência espiritual”;¹⁴¹ Para Paulo, “‘carne’ e ‘espírito’ são termos com sentidos opostos (antitéticos). A ‘carne’ designa a fraqueza humana (*2 Cor* 11, 18), enquanto ‘corpo’ permanece como a totalidade do ‘eu’”.¹⁴² Para o apóstolo, carne (*sarx*) é o estado de endurecimento do ser humano afastado de Deus. No Evangelho, o corpo significa o ser humano: “cada um é o seu corpo. Não há distinção entre espírito e corpo. O espírito está no corpo e o corpo é animado pelo espírito. Tudo é corpo. Por isso a esperança cristã é a vitória sobre a morte corporal pela ressurreição dos corpos. O corpo permanecerá eternamente”.¹⁴³ Enfim, com a corporalidade “a realidade da pessoa é colocada na história e no contexto da criação, da conciliação e da salvação de Deus”.¹⁴⁴

A época patrística muito se ocupou desse tema, segundo a qual a fé na realidade da encarnação e na ressurreição da carne impediu que a oposição entre corpo e alma se tornasse um dualismo irresolúvel. Com a filosofia aristotélica essa questão tornou-se mais sintética,

¹⁴¹ BEHR, 2004, p. 149-150.

¹⁴² CORREIA JÚNIOR, 2005, p. 15.

¹⁴³ COMBLIN, 2005, p. 18-19.

¹⁴⁴ MOLTSMANN, 1993, p. 350.

particularmente em Tomás de Aquino. Na Suma Teológica e na Suma contra os Gentios o doutor angélico trata da alma humana como forma do corpo, ou seja, o corpo é um componente essencial do ser humano, não subsiste por ele mesmo, mas pela alma intelectual, sua forma, que possui a substancialidade e a confere ao corpo; o indivíduo não é uma substância composta de duas substâncias autônomas, é uma substância concreta completa. Para Tomás a alma racional de tal maneira se une ao corpo que ela é a sua forma substancial única. Ou seja, a alma é a forma do corpo, formando ambos uma unidade ordenada.¹⁴⁵

O doloroso conflito entre corpo e alma foi uma realidade da vida e continua sendo para muitos ainda hoje, visto ser esta para cultura contemporânea uma temática bastante polêmica. Para Luiz Carlos Susin, “corpo e alma como dois elementos antagônicos entre si e separáveis pela morte, parece tornar irresgatável tal maneira de se referir à condição humana”.¹⁴⁶ Ou seja, se alma e corpo, porém, são definidos uma contra o outro através de exclusões recíprocas, então se torna impossível pensar a *pessoa* – ela é sempre referida em sua totalidade; a unidade do corpo e alma constituem um conceito fundamental e essencial no que concerne à identidade da pessoa: “a unidade de alma e corpo, de interior e exterior, de centro e periferia da pessoa deve ser compreendida nas formas de aliança, comunhão, atuação recíproca, contexto mútuo, consideração, combinação, harmonia e amizade”.¹⁴⁷ E isto não vale apenas para a forma humana da pessoa, mas também para a forma de organizações humanas: no começo da idade moderna o cristianismo foi acusado de ser hostil ao corpo. “Mas o que a palavra ‘corpo’ significa é corpo terreno e senhor de si – dos antigos, ou da Renascença, ou da nossa época. Na verdade,

¹⁴⁵ Cf. AQUINO, 2002, p. 372-378; 1990, p. 353-356.

¹⁴⁶ SUSIN, 2003, p. 103.

¹⁴⁷ MOLTSMANN, 1993, p. 367.

só o cristianismo ousou transportar o corpo para a mais interior profundidade da proximidade de Deus”,¹⁴⁸ fazendo dele *lôcus* onde se manifesta a glória de Deus. Nesse aspecto, “conforme as tradições bíblicas, corporalidade é o fim das obras da criação de Deus”.¹⁴⁹

Como se vê, a compreensão do conceito de corpo humano é muito complexa e não é exclusiva. Para o filósofo Edmund Husserl, o corpo é o órgão do querer, é o meio pelo qual a vontade se converte em ação. Ele é, de alguma forma, natureza de todo o ser humano. Se for considerado estranho à subjetividade torna-se um mero *ter* e passa a ser considerado objeto manipulado pela técnica a serviço dos interesses do indivíduo. O corpo humano é portador intrínseco de valores que estão fundados em uma razão situada na subjetividade da corporeidade, isto é o próprio corpo da pessoa, enquanto corpo humano, acaba sendo a razão para a posição ética especial da pessoa no âmbito da existência.

Nesse sentido faz-se presente a importância do corpo para o ser humano: pois sabe-se que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente, e não somente ela, mas toda humanidade, suspirando pela redenção de seu corpo (cf. *Rm* 8,22-23), o qual deverá ser aqui entendido enquanto categoria integral do ser humano; assim, é a pessoa humana integral que está destinada a *vir-a-ser* em Cristo, uma vez que é, justamente, nele que Deus revela-se à humanidade e aproxima-se dela, fazendo o ser humano adquirir plena consciência da sua dignidade, do valor transcendente da própria humanidade e do sentido da sua existência.¹⁵⁰

Jesus Cristo em sua inteireza age sempre em favor do ser humano, ou seja, todos os grandes momentos da vida de Jesus expressam profundamente seu amor redentor em favor

¹⁴⁸ GUARDINI, 1964, p. 413.

¹⁴⁹ MOLTSMANN, 1993, p. 351.

¹⁵⁰ Cf. JOÃO PAULO II, 2007, p. 29.

da humanidade: suas palavras e gestos sempre se dão em favor da afirmação plena da dignidade da corporeidade humana, de sua existencialidade: tem compaixão da multidão (cf. *Lc* 7, 13); olha em favor dos pobres, estropiados, coxos e cegos (cf. *Lc* 14, 12-13); reconhece às mulheres uma dignidade impensável para o seu tempo (cf. *Lc* 8,1-3; 23,27-31 etc.); acolhe as crianças (cf. *Mt* 19, 14); cura os doentes (cf. *Mt* 9, 1-8; *Lc* 5, 12-14; *Jô* 9, 1-7) ressuscita os mortos (cf. *Lc* 7, 11-17; *Jô* 11, 1-44).

Enfim, toda a vida de Jesus foi uma constante entrega em favor da humanidade; isso o qualifica como revelação plena do humano – a vida, disse Jesus, “ninguém a tira de mim, mas eu a dou livremente” (*Jô* 10, 18). Passando pela morte, a vida de Jesus gera mais vida, gera vida em abundância (cf. *Jô* 10,10) em favor de cada e de todo ser humano. E ainda, nesse sentido particular, sua ressurreição pode ser compreendida como plenitude da corporeidade e não apenas como reanimação de um cadáver. A corporeidade da ressurreição significa que Jesus Cristo agora não somente vive inteiramente na dimensão de Deus, mas também inteiramente na dimensão humana. A corporeidade assumida levou um fragmento do ser humano até Deus. Dessa forma, o corpo e a vida de Cristo se mantêm repletos de significados e simbolismos para a humanidade.

No entendimento cristão o que significa ser humano é diretamente definido em referência ao conceito de imagem de Deus e na expressão da verdadeira humanidade na pessoa de Jesus de Nazaré. Disso se pode concluir que a condição do ser humano é o resultado da ação de Deus. É preciso, pois, ver o que Deus quer ao criar o ser humano assim. A criação é um acontecimento entre Deus e o homem; o homem, cada homem, foi criado para existir em relação com Deus, nisso consistirá sua condição de imagem, tema do qual se passará a tratar agora.

O ser humano à imagem de Cristo

Sob a tradição sacerdotal, no primeiro livro da bíblia, se encontra a afirmação sobre a criação do homem à imagem e semelhança de Deus - “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’” (*Gn* 1,26). Em outras passagens bíblicas também se encontram conteúdo correspondente, a saber: “Ele é a imagem do Deus invisível” (*Cl* 1,15); “O resplendor da sua glória e a imagem da sua substância” (*Hb* 1,3). O conceito de *imagem semelhante a Deus* do ser humano faz parte da determinação antropológica básica da fé cristã, de um ser humano cuja vida inacessível é uma dádiva voluntária de Deus: segundo Agostinho a imagem de Deus no ser humano o orienta ao conhecimento e amor de Deus, enquanto para Tomás de Aquino é fundamento da participação do ser humano na vida divina. À sua volta a teologia cristã construiu uma doutrina tendente a determinar a relação do ser humano com Deus e o mundo, a sua origem, sua natureza e seu destino.

Com efeito, essa mensagem do Gênesis foi reinterpretada à luz de Cristo. De acordo com o segundo Testamento, a imagem criada no primeiro Testamento deve ser completada na imagem de Cristo: nisso se vê o caráter cristológico da imagem de Deus, bem como o papel da mediação sacramental da imagem de Cristo. A imagem de Deus, no segundo Testamento, é o próprio Jesus, que enquanto imagem do Pai, o revela: “ser ‘à imagem de Deus’ é, portanto, ser também à imagem de Cristo, que é, ele mesmo, a imagem de Deus (cf. *2 Cor* 4,4; *Cl* 1,15)”.¹⁵¹ A ideia do ser humano, que no primeiro Testamento aparece como central, agora é reinterpretada de maneira cristológica. Quem

¹⁵¹ BEHR, 2004, p. 149.

accita na fé a manifestação de Cristo torna-se simultaneamente sua imagem: “nenhuma graça ou salvação provém de Deus que não seja crística ou mediada por Cristo”,¹⁵² e ainda, “nenhum coração humano se eleva à compreensão de Deus, sem a livre oferta da sua graça - na imagem do seu Filho”.¹⁵³ Portanto, o ponto de referência para a definição do *status* do ser humano não é a vida humana como tal, mas sim o ser *humano* como um todo, o amor humano, cuja plenitude só se dá em Jesus Cristo, no qual se encontra a promoção do desenvolvimento de todas as possibilidades do ser humano; referenciá-Lo nesta pesquisa é buscar salvaguardar a dupla importância para o ser humano – a dignidade humana e sua transcendentalidade.

Nesse sentido vale a força de lembrar que o homem é semelhança de Deus enquanto a ele ligado em Cristo. Sendo Cristo a imagem perfeita de Deus (cf. 2 *Cor* 4,4; *Col* 1,15), o dever do homem é *ser* conforme à imagem do Filho (cf. *Rm* 8,29) a fim de transformar-se filho do Pai pelo poder do Espírito Santo (cf. *Rm* 8,23). Se, pelo contrário, tentar criar outra imagem que não corresponda àquilo de fundamental da criação divina e, além disso, negar a correspondência criatural em Cristo, então perde-se a semelhança divina. Para Jürgen Moltmann, é o rosto da pessoa o lugar da manifestação de Deus (cf. 2 *Cor* 3, 18). Do mesmo modo acontece com a glória de Deus, que é reconhecida no rosto de Cristo e se reflete aos milhares nos rostos das pessoas que estão reconhecendo esse rosto: “a imagem de Deus é a determinação para uma existência humana comum”.¹⁵⁴

O objetivo aqui não é examinar a teologia da *imago Dei* em si. É variado o número de estudos a respeito. Nem também as críticas que ela acarreta. Se quer apenas

¹⁵² HAIGHT, 2008, p. 100.

¹⁵³ BALTHASAR, 2008, p. 72.

¹⁵⁴ MOLTIMANN, 1993, p. 320.

compreender, resumidamente, a relação entre as expressões *imagem* e *semelhança*, no que confere às passagens de Gn 1,26 e 5,1 que descrevem a resolução divina de criar: *imagem* corresponde a *homoiosis* que é o equivalente grego do hebraico *tselem*; *semelhança* corresponde a *eikon* que é o equivalente grego do hebraico *ḏmût*.¹⁵⁵ Com base nestas expressões os Padres da Igreja e outros grandes teólogos construíram uma doutrina tendente a ilustrar a eminente dignidade do ser humano.¹⁵⁶ Em *Gênesis* a pessoa humana não é apenas uma imagem, mas uma imagem e semelhança; ele não é apenas representativo, mas representação: “o homem é o representante visível, corpóreo, de Deus invisível, incorpóreo. *ḏmût* assegura que o homem é um representante adequado e fiel de Deus na terra”.¹⁵⁷

Na declaração acerca da imagem e semelhança de Deus, podemos entender que “imagem” refere-se à semelhança estrutural do homem com Deus ‘semelhaça’ indica a imagem moral do homem, com a qual ele é, sobrenaturalmente, dotado. Para Irineu de Lyon *imagem* denota uma participação ontológica, enquanto *semelhança* uma transformação moral. Para Tertuliano a imagem nunca poderá ser perdida, enquanto a semelhança pode ser destruída pelo pecado. Para Moltmann, “imagem se refere à natureza em consciência, razão e vontade. ‘Similitude’ se refere à virtude humana de temer a Deus e de lhe ser obediente”.¹⁵⁸ Segundo o pensamento bonaventuriano a imagem é natural, precede sempre a semelhança e está-lhe essencialmente ordenada; a semelhança pertence ao domínio da graça e traz à imagem uma nova e superior perfeição. É nesse sentido que se deve compreender o ser humano à imagem de Cristo.

¹⁵⁵ Cf. BEYREUTHER & FINKENRATH, 2000, p. 2300-2305.

¹⁵⁶ Cf. FREITAS, 1989, p. 1330-1336.

¹⁵⁷ HAMILTON, 1998, p. 317.

¹⁵⁸ MOLTIMANN, 1993, p. 330.

Como imagem de Deus, a pessoa humana representa Deus sobre a terra, ela pessoa é a revelação indireta de Deus sobre a terra, uma vez que ser imagem sempre significa deixar algo aparecer e revelá-lo. Buscar um discurso nesse sentido é oportuno para ressituar o conhecimento científico em torno do ser humano, da sua natureza criada em Cristo que é imagem mediada de Deus (cf. *Cl* 1, 15; *Hb* 1, 3; *Rm* 8,29); nesse sentido, é possível compreender a cristologia como a realização da antropologia, do mesmo modo que a antropologia se torna uma preparação para a cristologia.

Falar da criação humana à imagem de Deus é, antes de tudo, propor uma forte antropologia: “a ideia da criação por Deus mostra que o ser humano e seu universo não são mais traçados pela necessidade e pela submissão, mas que eles encontram seus traços na liberdade e na invenção. Há antropologia mais moderna do que essa?”¹⁵⁹ Nesse sentido, se está longe da acusação de alienação. E ainda, a imagem de Deus no homem é que o possibilita *tornar-se pessoa*, pois o ser humano é um ser, estruturalmente, relacional, é personalidade que na comunhão com Deus encontra a razão de sua existência e seu verdadeiro destino. Portanto, uma história sem Deus será igualmente sem o ser humano naquilo que se pode dizer de sua identidade originalmente verdadeira. Num mundo que afirme a realidade toda superada pelo humano, num sentido de supressão e substituição daquilo que lhe era original enquanto tal, com a *presença de Deus* também suplantada, não se pode falar de “vocalção humana rumo à justificação, da justificação para a santificação, da santificação para a glorificação”,¹⁶⁰ nem se pode ao menos falar de pessoa em seu sentido mais comum.

Existe, pelo contrário, uma comunhão aberta de vida social da pessoa humana correspondente à comunhão em Deus. O conceito de comunhão em Deus está em condições

¹⁵⁹ GESCHÉ, 2003, p. 86.

¹⁶⁰ MOLTIMANN, 1993, p. 328.

de superar o *eu-solidão*, pois a semelhança de Deus não pode ser vivida isoladamente. Nesse sentido, o indivíduo isolado e o sujeito solitário são formas deficientes do *ser-pessoa*, porque perdem a semelhança de Deus. Pessoa e comunhão são, ao contrário, dois lados de um e do mesmo processo de vida.

O ser humano é criado à imagem de Deus e, por conseguinte, partilha parte da santidade de Deus. A partir dessa participação, situado na totalidade da criação do cosmo, mas não isoladamente acima ou à custa disso, ele está num nível mais elevado do que o resto da criação natural. O domínio do ser humano no cosmos, a sua capacidade de existência social, e conhecimento de Deus e do amor de Deus são todos elementos que encontram suas raízes no fato de o ser humano ter sido criado à imagem de Deus. E nesse sentido, considerada a relação do homem com o todo da criação, a corporeidade é o mensurador do mundo: “eu estou aberto para o mundo porque estou *dentro* por meu corpo”;¹⁶¹ segundo o autor, o ser humano por seu corpo tem um destino comum com todo o mundo.

Na antropologia cristã, portanto, ser criado à imagem de Cristo é o fundamento da dignidade humana e dos direitos inalienáveis da pessoa humana. Porque cada ser humano é imagem de Deus, ninguém pode ser forçado a ceder a qualquer sistema ou a finalidade do mundo, ou melhor, a pessoa humana não pode ser submissa a mero meio ou instrumento, ele tem valor *per se*. Nesse sentido, o indivíduo humano, com seu intelecto e sua vontade, é capaz de formar uma relação de comunhão, solidariedade e altruísmo com seus pares. Sob esse ponto de vista vê-se que o cristianismo se torna humanismo. E esse humanismo é teocêntrico.

¹⁶¹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 350.

O Filho do Homem

De modo geral o título cristológico *Filho do Homem* se apresenta como uma característica do falar de Jesus. É possível verificar o seu uso em período pré ou pós-pascal; e mesmo com reservas quanto à origem da expressão, seu significado é uma indiscutível aplicação a Jesus de Nazaré.

Sendo a expressão *Filho do Homem* uma “expressão da ‘personalidade corporativa’, ela assume cada vez mais um caráter pessoal, acentuando a dimensão humana do próprio Messias, o seu enraizamento na história dos homens”.¹⁶² Nos sinóticos os títulos de Cristo revelam-no como pessoalmente único, em quem Deus se manifesta como salvador. *Filho do Homem* é o Messias que nasceu da virgem Maria, o sujeito da história humana que tem referência geográfica, vida concreta, ações testemunhadas e que no fim, vai da Galiléia a Jerusalém para acabar morrendo na cruz.

De todos os títulos cristológicos (*Senhor, Cristo, Messias, Filho de Deus, Filho de Davi, Verbo, Salvador*, entre outros) o que na opinião de alguns autores pode ser considerado uma autodesignação autêntica de Jesus é o de *Filho do Homem*. O fato de ser muito usado nos Evangelhos (69 vezes nos Sinóticos, 13 em *João*) e depois desaparecer no segundo Testamento (com a única exceção de três citações: *Ap* 1,13 e 14,14; *Hb* 2,6; *At* 7,56), confirma seu uso originário por parte de Jesus. A própria comunidade, que evita essa expressão para impedir que os gregos a interprete como denominação de origem, a transmite nas palavras de Cristo.

No entanto, se os títulos cristológicos, enquanto tais, são, em sua quase totalidade, expressão de fé pós-pascal, seu fundamento está, sem dúvida, na história de Jesus anterior à Páscoa: pode faltar a expressão, mas existe o conteúdo. Vários são os contextos e conteúdos de uso desse título.

¹⁶² FORTE, 1985, p. 84.

Chama a atenção o cunho paradoxal da condição do Filho do Homem: “em algumas sentenças aparece a tensão entre o estatuto presente de Jesus que fala e o papel futuro do Filho do Homem: *Mc* 8,38; cf. *Mc* 10,33; *Lc* 12,8-9; *Mc* 2,10 e 9,31”.¹⁶³ De acordo com o evangelista Marcos, por exemplo, Jesus usa esse título com relação à sua autoridade presente (cf. *Mc* 2,10.28), ao seu caminho para a cruz (cf. *Mc* 8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21.41), à sua condição gloriosa (cf. *Mc* 8.38; 13,26; 14,62). Ao título pré-pascal *Filho do Homem*, Marcos acrescenta o título pós-pascal *Filho de Deus*, que, pertencendo à fé da comunidade, pode ser aplicado ao humilde Jesus de Nazaré (cf. *Mc* 1,1; 15,39; 1,11 12,1-11, etc.).

Para Guardini, o *Filho do Homem* é o *Filho de Deus* e o *Verbo do mundo*: *Filho do Homem* é um nome ao mesmo tempo orgulhoso e humilde: “ninguém é tão íntima e tão conscientemente homem como Ele. Por isso nos conhece. (...) Por isso a palavra do Evangelho, palavra de Jesus, conhece mais profundamente o homem que este a si se conhece”.¹⁶⁴ Isso para dizer que Deus mantém uma eterna comunicação clara e plausível com o ser humano: porque o ser humano possui, em sua natureza, a condição própria da comunicação, da abertura à transcendência e do intercâmbio espiritual. Esse é um processo que não deve ser compreendido como algo consequente nem acrescentado em Deus: é absoluto nele, como alguém que fala por Si mesmo aos homens, quando se digna falar. Nesse sentido, somente uma busca do rosto humano e misericordioso de Deus poderá abrir com fidelidade o horizonte de uma compreensão razoável da realidade.

Essa expressão bíblico-teológica deve ser encarada a partir do mistério da relação da história divina com a história humana e, nesse sentido, partindo pela via histórica do

¹⁶³ HACKMANN, 1997, p. 89-90.

¹⁶⁴ GUARDINI, 1964, p. 210.

conhecimento de Deus, “todo conhecimento de Deus é historicamente mediado, ou seja, através da natureza ou através dos eventos, pessoais ou construtos da história”.¹⁶⁵ Sem dúvidas, é um título com teor cristológico profundo, mas fundamentado no próprio Jesus histórico. Dada expressão, “indica a verdadeira humanidade de Jesus e sua solidariedade com a condição humana, que levou à concretização da salvação. Por isso, Ele é o Homem para os outros”.¹⁶⁶

Portanto, Jesus de Nazaré como *Filho do Homem* é uma realização importante do que se poderia esperar como algo definitivo sobre a base da questão humana, por livre graça de Deus. Ele é o homem que reúne em si todas as raças dos homens. Jesus de Nazaré fala aos homens também como Homem: “é a sua própria vida que fala, a sua humanidade, a sua fidelidade à verdade e o seu amor que a todos abraça”.¹⁶⁷ Nesse sentido, é preciso mostrar aos homens que a fé em Cristo também é relevante para o destino da humanidade. Porquanto, se o homem Jesus foi desde o primeiro instante da sua vida terrena, o Filho de Deus que se encarnou, assumiu a história humana e ressuscitou, fundando a esperança do viver humano, então sua humanidade tem muito a dizer. Nesta perspectiva, vê-se nele o caso singular e supremo da realização essencial da realidade humana, “realização que consiste no fato de que o homem *é* à medida que se desfaz de si abandonando e entregando-se ao Mistério absoluto, que chamamos Deus”.¹⁶⁸ A partir disso, segue a questão que intitula o próximo capítulo.

¹⁶⁵ HAIGHT, 2008, p. 42.

¹⁶⁶ KASPER *Apud* HACKMANN, 1997, p. 90.

¹⁶⁷ JOÃO PAULO II, 2007, p. 22-23.

¹⁶⁸ RAHNER, 2004, p. 260.

Capítulo 11

Jesus Cristo, sentido para o pós-humano?

‘Humano’ é conhecer e amar, saber e querer, mas é também sofrer, entrar em choque com a dureza do obstáculo ou da rejeição, sentir-se envolvido pelo futuro obscuro e pela inquietação do crescimento e da espera. Na complexidade do ‘humano’ entrelaçam-se assim dimensões múltiplas e contrastantes.

Bruno Forte

O Papa Paulo VI, ao abordar o tema do desenvolvimento da pessoa humana, afirmou que o anúncio de Cristo é o primeiro e principal fator de desenvolvimento. É justamente a graça de Deus oferecida em Jesus Cristo que torna possível esperar um desenvolvimento do homem todo e de todos os homens, numa passagem de condições menos humanas a condições mais humanas.¹⁶⁹ Nesse sentido, por ter Deus, em Jesus, assumido a natureza humana singular, fazendo-se, assim, homem, é que é possível localizar Jesus justamente entre o êxodo do humano e o advento do pós-humano. Isso porque “Jesus é o *absolutum concretissimum* e, em consequência, é aquele perante o qual o amor busca em virtude de sua própria essência, pois é movimento não para ideal abstrato, mas para a singularidade concreta, individual e indissolúvel...”¹⁷⁰ E ainda porque no mais profundo do humano há uma provocação nova, positiva, com relação a Deus: uma saudade de amor, de beleza, de sentido, de

¹⁶⁹ Cf. PAULO VI, 1991, n° 16.

¹⁷⁰ RAHNER, 2004, p. 365.

esperança e de justiça. E isso justamente porque o ser humano encontra Deus no limite da experiência de sua humanidade ameaçada. Ou seja, a manifestação e a comunicação de Jesus Cristo para com a humanidade continuam ainda hoje, ao modo do homem atual, “Ele continua a aparecer-nos como aquele que liberta o homem daquilo que limita, que o diminui e que arrisca sua humanidade”.¹⁷¹

O que o mundo pós-moderno crítica é que a religião e, dentro dela, Deus impedem o desenvolvimento de uma plena e autêntica humanidade. A religião é acusada como inimiga de seu progresso, de sua autonomia e de sua felicidade: “de modo que a negação do divino constitui a condição prévia e indispensável para assegurar a realização social (Marx), psicológica (Freud), vital (Nietzsche), livre (Sartre) e até moral (Merleau-Ponty) do homem”.¹⁷² Dessa forma, o pós-modernismo se apresenta como negação de Deus em vista da preservação do ser humano ou, no mínimo, Deus se torna uma entidade débil, que corresponde no máximo ao divino difuso no mundo. Nesse sentido é preciso estar atento aos fatores da negação da pessoa humano: com a promessa de preservar o ser humano, em detrimento da negação de Deus, e de qualquer outra instância valorativa, a pós-modernidade, pelo contrário, tem negado o próprio ser humano – eis o risco do pós-humano.

A manifestação do pós-humano entendida como libertação da força divina não cessará de produzir totalitarismos e manipulações de toda espécie se não souber abrir-se à libertação que foi oferecida em Jesus Cristo à história – a história de Jesus é uma história de liberdade: “no plano mais profundo da liberdade, Jesus se coloca como o homem totalmente livre por amor, totalmente orientado para o Pai e para os outros. Ele dá testemunho de que

¹⁷¹ JOÃO PAULO II, 2007, p. 39.

¹⁷² TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 77.

ninguém é tão livre como aquele que está livre da própria liberdade em razão de um amor maior”,¹⁷³ e nesse sentido, ele não cessa de provocar o ser humano à liberdade! Dada liberdade deve ter em vista o fim que é parte integrante da ação e designa a condição humana como ser de possibilidades. A escolha profunda identifica-se com a consciência que a pessoa tem de si mesma. A realidade humana escolhe seus fins e a resistência do mundo, nesse caso, faz com que a liberdade se anuncie. É justamente no enfrentamento destas resistências, engajado em uma situação na qual procura realizar seu projeto, que a liberdade da pessoa se faz. Essa liberdade, por sua vez, deve estar a serviço do amor: “vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto, que a liberdade não sirva de pretexto para a carne, mas, pela caridade, colocai-vos a serviço uns dos outros” (Gl 5, 13). Dessa forma, é preciso voltar à imagem de Jesus, pois ela é uma expressão da confiança de Deus no ser humano e da resposta adequada de confiança em Deus do ser humano.

O ser humano está num momento do andar da história humana em que a condição humana parece estar abandonada, mergulhada no vazio. E nesse sentido, “nenhuma mão humana atinge este abandono. Só Cristo o pode”.¹⁷⁴ Para completar esse entendimento, em outras palavras, “o anseio pelo ‘novo ser humano’, vivo hoje como nunca, veio cumprir-se em sua pessoa [Jesus]. Nele, e somente nele, coincidem o ser e o dever. (...) colocando exatamente assim o padrão para o autenticamente humano”.¹⁷⁵ Em Cristo o que se encontra é justamente a afirmação máxima do ser humano, pois ele não fez outra coisa senão defender o ser humano. Esta foi a sua assombrosa novidade: “Jesus se opõe frontalmente a todos os que, em

¹⁷³ FORTE, 1985, p. 250.

¹⁷⁴ GUARDINI, 1964, p. 164.

¹⁷⁵ BRAKEMEIER, 2005, p. 25-26.

nome de quaisquer pretensos valores, principalmente religiosos, convertiam o pobre, o enfermo, o pecador, em não-homem”, diz Torres Queiruga, que continua em seguida: “E, em defesa daqueles que os outros queriam reduzir a não-homens, deu literalmente a sua vida”.¹⁷⁶

Na medida em que uma pessoa se sente perto e dependente de Deus, nesta mesma medida se sente afirmada em si mesma. E na medida em que se sente afirmada em si mesma, se experimenta perto de Deus. Assim, portanto, justamente na pessoa de Jesus a humanidade alcança a plenitude. Dessa forma, a história da liberdade de Jesus revela o rosto de Deus, pois na sua identidade com Jesus, o Pai confere ao Filho não uma liberdade estranha, “mas aquela que lhe é intrinsecamente própria, a ele, o Filho, e é precisamente nesta liberdade que o Filho revela, enfim, a liberdade do Pai”.¹⁷⁷ Nesse sentido, na unidade de sua pessoa encarnada, Cristo é “ao mesmo tempo a revelação do homem e a revelação de Deus. Em Cristo a vocação do homem é ao mesmo tempo revelada e realizada. Nele, a união de Deus e do homem é manifestada de maneira exemplar”.¹⁷⁸

Jesus Cristo tem acesso ao mais específico da existência humana, porque só ele está na dádiva perfeita (cf. *Jô* 10,15). Está pronto a dar a vida pelos seus: confirma-se a si próprio como aquele que é concretamente livre, e ama em sua liberdade. Ser Redentor, tomar o partido do ser humano é estar pronto para o sacrifício supremo. Pelo amor de obediência ao Pai e do seu desejo de glória que é a salvação da humanidade, Jesus aceita o sofrimento e a morte na cruz pelos pecadores: “tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os ao fim” (*Jô* 13:1). A pessoa de Cristo, o *Logos* e *Sabedoria* encarnado, torna-se a lei viva, a norma

¹⁷⁶ TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 44.

¹⁷⁷ BALTHASAR, 1974, p. 144.

¹⁷⁸ SESBOÜÉ & WOLINSKI, 2005, p. 407.

suprema de toda a ética cristã. Jesus Cristo expressa em sua pessoa uma vida humana exemplar, em plena consonância com o *direito natural*. Então ele é o critério final para decifrar corretamente quais são os desejos naturais do ser humano autêntico. No entanto, Jesus Cristo não é apenas um modelo ético a ser imitado, mas é o Salvador que dá às pessoas a oportunidade real de aplicar a lei do amor.

Cristo conhece o ser humano e está mais próximo dele do que qualquer outra pessoa – ninguém está como ele em relação ao ser humano.¹⁷⁹ E é por tal mediação que em Jesus nos tornamos filhos de Deus (cf. *Jo* 1, 12). Dessa forma, “*ser* filho no Filho é também *tornar-se*”,¹⁸⁰ no sentido de manifestar aquilo a que se veio a ser em Cristo. Aqui podemos entender que as potencialidades do ser humano adquirem seu sentido e se exprimem de maneira salutar em Cristo – nele o ser humano adquire a plenitude de sua natureza humana.

Seguindo o pensamento da expressão bíblica “Eu sou o Bom Pastor; conheço as minhas ovelhas, e as minhas ovelhas me conhecem” (*Jo* 10, 14), Jesus aparece como “alguém que conhece os homens, que sabe o que é o homem em geral e cada homem em particular! Conhece as suas misérias e a sua solidão. Quando se dirige a alguém, a sua palavra atinge exatamente a sua realidade”.¹⁸¹ Nesse sentido Jesus é humanamente divino e divinamente humano.

Enfim, diante desse cenário de pós-humanidade Jesus Cristo em seu falar, agir, sofrer, sua pessoa e sua obra encarnam de um lado o amor de Deus pela humanidade e por outro a busca do ser humano a Deus. Por ele se estabelece a novidade das relações e condições divinas e humanas. E por isso é possível fazer uma ligação do evento Cristo com o tema da pós-humanidade.

¹⁷⁹ Cf. GUARDINI, 1964, p. 161.

¹⁸⁰ HAMMES, 1995, p. 81.

¹⁸¹ GUARDINI, 1964, p. 160.

A expressão mais plena de Deus representa Deus como pessoal, benevolente e amoroso, amando ativamente o ser humano que criou. É difícil imaginar Deus como sendo menos do que pessoal, e nenhum outro motivo divino pode explicar a encarnação senão o amor autotranscendente. O evento Cristo implica uma vontade divina para o florescimento e a realização humana: “humanização do homem, socialização da humanidade e paz de toda a criação”,¹⁸² pois como é bom sentir que as *raízes de Cristo* mergulham nas profundidades do humano e no princípio de Deus.

¹⁸² BALTHASAR, 1974, p. 186.

Capítulo 12

A discussão prossegue

As pesquisas sugerem para breve um outro tempo. Um tempo que, excedendo os novos dias, provavelmente surge no âmbito de paz e júbilo; não houve outro semelhante. O ultra-humano possivelmente não será o filho de Zaratustra. Os indícios apontam para outros caminhos, para um horizonte mais brando, provavelmente mais meigo, aproximadamente, o suave profeta da Galileia, sem as armadilhas conceituais que ele viveu, mas esperançosamente com todos os limites que ele anunciou.

Lúcio Packter

Chegamos ao final do nosso livro, muito embora estamos longe de esgotar a discussão. De modo geral, durante todo esse percurso nos ocupamos da tarefa de falar sobre a pessoa humana e, nessa compreensão, é possível concluir que a *condição humana* parece estar em sério risco de autoliquidez. É de profunda crise de sentido humano, provocada em grande parte pelo definhamento da lógica dos grandes valores e ideais humanos e pelo convencimento da absoluta inconsistência da existência, a marca do período atual no qual está inserida a humanidade. A condição humana parece perder sua importância, uma vez que várias das qualificações que uma vez definiram esta condição, agora parecem não mais importar. O ser humano vislumbra, assim, como sofredor tanto quanto ativo e submetido à fragilidade da boa qualidade do seu agir. Nesse sentido, a espécie humana está ameaçada não somente pelo exterior, mas está ameaçada internamente, por sua própria parte de

desumanidade. E só encontrarão critérios para reconhecer os sinais que surgem na direção de saídas, aqueles que assumirem o tamanho do problema – aqui vale a intuição do filósofo britânico Thomas Reid sobre o princípio da veracidade: a verdade é sempre a mais elevada, e é a questão natural da mente humana.¹⁸³

O cenário pós-humano se constata nas entrelinhas da crise cultural da pós-modernidade, da crise ideológica da tecnociência e da crise ético-antropológica da sociedade contemporânea e, desse modo, está diretamente conectado às mudanças pelas quais a corporeidade e a condição humana estão passando em direção a uma possível nova antropomorfia: o potencial para as combinações entre vida artificial, robótica, redes neurais e manipulação genética é tamanho que leva todos a pensar que está se aproximando um tempo em que a distinção entre vida natural e artificial não terá mais onde se balizar. Verifica-se que a pessoa humana está entrando em uma nova era, no que diz respeito às transformações pelas quais a sua corporeidade e, por conseguinte, a condição humana estão passando e ainda deverão passar, as quais poderão trazer drásticas consequências para a vida em sociedade. Nesse sentido, as intervenções estéticas, os transplantes de órgãos, os implantes de próteses e a manipulação genética surgem como indicadores de eventual transformação daquilo convencionalmente designado como humano no sentido de um modelo que se anuncia, nalgum sentido, pós-humano.

Iniludível é a constatação de que a corporeidade é fim nobre da pessoa e, por isso, não deve ser encarada como forma inferior de vida, nem como meio e, muito menos, como algo que deve ser aniquilado. É fundamental quando se trata de pessoa: a perda do sentido da corporeidade é, em analogia, a perda dos laços culturais, dos valores e da historicidade humana. A corporeidade é um meio de

¹⁸³ Para compreender melhor cf. SILVA, 2014, 225.

revelação e presencialidade do humano. Sua mudança traduz, igualmente, mudança no próprio ser humano. Preservar a corporeidade humana é, ao mesmo tempo, preservar a condição humana. No entanto, o que se concluiu é que o ser humano está em vias de ser redesenhado para alguma coisa que nunca se experimentou, podendo ser constatado como uma radical transformação antropológico-cultural ou, até, como o fim de uma época humana na história. Por isso é dever urgente defender a unidade e a continuidade da condição humana sobre a qual se fundamenta uma dignidade imperdível, inalienável e indestrutível, fonte de valores e via dos direitos humanos. Isso porque é somente sob a condição humana que se assentam reações inatas que guiam a formação de ideias morais de uma maneira relativamente uniforme entre os vários indivíduos da espécie.

E ao falar de corporeidade, entenda-se em sua integralidade, algo que integra, entre outras, a dimensão psicológica. Entendida dessa maneira, a vida humana não se autogere, psicologicamente. Ela se desenvolve direcionada pelo sentido que a ela atribuímos. Há quem viva e não exista ou, mesmo, quem exista e não viva! São os conteúdos do sentido que, em grande parte, alavancam a vida para diante. Sem dúvidas, vivemos uma época da psicologização da mudança. Restou para a nossa geração, percebê-la, interpretá-la e, nesse sentido, procurar respostas em termos de vida e de organização da vida em sociedade, buscando preparar, com a necessária urgência, instituições para viabilizar essa nova etapa como uma sociedade mais humanizada, e não uma humanidade modelada pelo determinismo das coisas. Tais instituições devem ser, a nosso ver, compreendidas como órgãos conjuntos, coletivos, integrados e harmonizados em vista de uma nova ordem societária global. A responsabilidade pela situação humana deve ser uma ação global, isto é, uma rede de categorias abrangente e universal determinada a evitar a privatização e

a desregulamentação dos instrumentos e métodos aplicados à responsabilidade humana. Desse modo, precisamos concentrar esforços para gerar, além de medidas paliativas, fundamentos teóricos novos e estruturas alternativas globais que ofereçam bases concretas para viabilizar a reordenação das estruturas da organização social na direção da consciência de uma sociedade humanizada.

Diante do que vimos, o nosso grande legado para as gerações vindouras deveria ser a conquista da derrubada do imperativo contemporâneo do *ter mais*, no sentido de acúmulo de bens, para a definitiva instauração do padrão *ser melhor*, no sentido de humanismo. Frente às atuais chagas sociais, é urgente humanizar homens e mulheres, profundamente marcados por dramas e horrores. E um bom modo por onde começar deverá ser pelos *ecos da solidariedade*. Na busca da construção de uma organização social mais humanizada, vale a perspectiva da cooperação e da solidariedade. Cooperação e solidariedade no sentido de convivência de ordem global, cujo objetivo é um mundo compartilhado, em cujo se possa viver a corresponsabilidade comum de todos – povos, nações e indivíduos – como novas maneiras de pensar e atuar a política global, revelando-se como novas conexões possíveis entre os diversos elementos culturais, capaz de ensaiar um novo pacto global, o qual amplia o espaço da ação social e favorece sua auto-organização, carregada de novas agendas, próprias desse modelo, tais como, desenvolvimento sustentável, responsabilidade social, alargamento econômico, cooperação social, equilíbrio dos direitos, distribuições de recursos e convivência global. Isso implicaria numa globalização da responsabilidade, um princípio que ganha uma dimensão de ordem ética referente às relações entre a solidariedade e os processos de cooperação, produzindo uma nova ética de convivência, capaz de fundamentar uma

nova ordem de organização e convivência.¹⁸⁴ Tal implicação é um imperativo, uma vez que, “o vício radical do humanismo antropocêntrico foi de ser antropocêntrico e não de ser humanismo”.¹⁸⁵

Nessa tarefa, Jesus de Nazaré é o princípio hermenêutico basilar. Ele é o princípio mais profundo da unidade para a qual a humanidade é chamada a convergir. Nele, a pessoa adquire a plenitude de sua natureza, pois ninguém está como ele em relação ao ser humano. Ele não fez outra coisa senão defender a pessoa humana. Jesus continua, ao modo do ser humano atual, libertando-o daquilo que o limita, que o diminui e que arrisca sua humanidade; a vida dele mergulha nas profundidades do humano e encarna o amor de Deus pela humanidade, o que implica a vontade divina para o florescimento e a realização humana, podendo, nesse sentido, falar de humanização do ser humano e socialização da humanidade. Emerge aqui uma teologia humanitária, impregnada de valores evangélicos capazes de transformar o risco do desumano em esperança de autêntica humanidade que liberta e salva, revelando plenamente o ser humano a si mesmo.

A incumbência que se impõe, portanto, como dever ineludível, cuja omissão seria moralmente inescusável, é a de buscar um novo humanismo. E nesse sentido, contrasta com esse quadro a força do humanismo cristão. Dele emana uma exigência ética, cujo o reconhecimento e a promoção dos seus valores podem ajudar a instruir um mundo mais humano, uma vez que, ao buscar o bem moral a pessoa, na maioria das vezes, contribui para a realização da sua natureza. Dado humanismo, sem dúvida, está fixado sobre a base do amor, uma vez que só ele está apto para desarmar qualquer prepotência e recuperar todo o sentido da existência humana.

¹⁸⁴ Cf. DELA GIUSTINA, 2000, p. 153.

¹⁸⁵ MARITAIN, 1962, p. 23.

Nesse percurso, diante da tateante expedição da vida contemporânea, a saída mais coerente é propor o encontro do homem como *o outro*, pois mesmo tendo suas vantagens o ser humano entender-se a partir de si próprio, elas, porém, não são suficientes. Porquanto, o outro, chamado aqui numa linguagem simbólica de *rosto do outro*, é a chave a oferecer a melhor compreensão. O rosto dá uma identidade, ao mesmo tempo em que a revela. E nesse aspecto, o *rosto do pobre*, especificadamente, deve interessar justamente pelo lugar existencial que ocupa na multidão dos seres humanos, como alguém próximo, como o primeiro a chegar, devido a seu caráter emergente, como o rosto do outro que não é um prolongamento do eu, mas que provoca no eu uma responsabilidade irrecusável. O seu rosto é um grito sensível e concreto que ecoa pelo vácuo do caos criado pelo pluralismo da pós-modernidade, pela soberania da tecnociência e pela crise ética que, juntas, desestruturaram todo horizonte e qualquer base de verdade na dimensão da condição humana – há nesse rosto uma irredutibilidade que desafia toda pretensão de eliminá-lo. E a metodologia de acesso ao outro, nesse caso, não pode ser outra, senão, a metodologia *via nós*, uma vez que “não nos entendemos diretamente com a individualidade das pessoas, mas com os laços que nos unem”.¹⁸⁶

Vale salientar ainda, antes do final, que o ser humano não é *estranho* ao universo. Ao contrário, estabelece um íntimo vínculo com ele. Transpassado o olhar pequeno e sitiante, a preocupação com os riscos de desumanidade deve perpassar a pessoa humana correlacionada com toda a ordem do cosmo. Nesse sentido, a dignidade humana deve ser compreendida a partir da relação com o todo o universo: ela não existe à custa dele, nem pode ser vista isoladamente e nem tampouco em oposição a ele. Pelo contrário, há fortes evidências do seu lado terrestre e do seu parentesco com o

¹⁸⁶ GOYA, 2010, p. 206.

mundo, o que nos faz pensar a pessoa em conexão permanente com todo o universo, implicando, portanto, responsabilidades para com ele, incluindo, inclusive, a preservação de todo ecossistema.

Mas enfim, em todos os momentos da história da humanidade, sempre que o ser humano encontrou-se em situação de limite ele igualmente soube forjar um novo modo para adaptar-se aos desafios – essa talvez seja a capacidade mais específica que se possa identificar na pessoa humana, ou seja, aquela capacidade de refletir, de refazer-se e de adaptar-se a tudo e até a si próprio em tempo de incertezas. Pois, se por um lado crise é possibilidade de ruptura, por outro lado é oportunidade de reconstrução. Então, observa-se nesse atual panorama uma boa oportunidade de inovação no processo de reconstrução da história da humanização do ser humano. Ao tomar novos rumos, o pós-humano poderá ser marcado pelos extremos. Espera-se que sua estrutura venha se verter em *pró-humano*, marcado por uma autêntica humanização, ao invés de toda artificialidade, fragmentalidade e virtualidade.¹⁸⁷

A leitura que aqui se fez pode não ter conseguido abranger a completude da riqueza e a polissemia do tema, no entanto, muitas vezes a sabedoria de um discurso não está necessariamente naquilo que foi dito, mas, ao invés, naquilo que não foi dito e que não ficou acabado e, além disso, justamente naquilo que abriu horizontes na busca de perspectivas. É nesse sentido que se optou muitas vezes por indicar outras obras para aprofundamento do tema em questão.

Portanto, por ninguém saber o quanto vai durar a época *Pós-humano*, nem a que ponto poderá chegar é que será válida toda vigilância, no que concerne à manifestação desse novo fenômeno antropológico-cultural, no sentido de se ver

¹⁸⁷ Para uma compreensão sobre questões epistêmicas próprias da virtualização cf. SILVA, 2015, p. 63-75.

se essa época passará para a história como crepúsculo do nascer ou do pôr do sol.

Índice dos autores citados

- AQUINO, Tomás de.** (2002). *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, v. II.
- . (1990). *Suma contra os gentios*. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, v. I.
- ARAÚJO, Tarso.** (2012). *Almanaque das drogas*. São Paulo: Leya.
- ARENDT, Hannah.** (2001). *Entre o passado e o futuro*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- AUBERT, Jean-Marie.** (1995). *E depois... vida ou morte?* São Paulo: Paulus.
- BALTHASAR, Hans Urs von.** (2008). *Só o amor é digno de fé*. Trad. Artur Morão. Coimbra: Assírio & Alvim..
- (1974). *Mysterium paschale*. In: FEINER, J & LÖHRER, M. (Eds.). *Mysterium salutis*. Trad. Dom Mateus Rocha. Petrópolis: Vozes, v. III/6.
- BARBARAS, R.** (2003). In: **NOVAES, A.** (Org.) *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BARTH, Wilmar L.** (2007). *Religião ciência e bioética*. Porto Alegre: EST.
- BAUMAN, Zygmunt.** (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BAVCAR, E.** (2003). In: **NOVAES, A.** (Org.) *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras.

- BEHR, John.** (2004). Verb. *Antropologia*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas/Loyola.
- BEINERT, Wolfgang.** (1990). Verb. *Dogma y declaración dogmática*. In: Dicionário de teologia dogmática. Barcelona: Herder.
- BENTO XVI.** (2009). *Caritas in Veritate*. São Paulo: Paulinas.
- . (2006). *Deus Caritas Est*. 8ª ed. São Paulo: Loyola.
- BEYREUTHER, E. & FINKENRATH, G.** (2000). Verb. *Semelhança*. In: BROWN, C. & COENEN, L. (Eds.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova.
- BIBLIA.** (2002). *A bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.
- BONHOEFFER, Dietrich.** (1988). *Ética*. São Leopoldo: Sinodal.
- BOROS, Ladislaus.** (1971). *Nós somos futuro*. São Paulo: Loyola.
- BRAKEMEIER, Gottfried.** (2005). *O ser humano em busca de identidade*. 2ª ed. São Paulo: Paulus & Sinodal.
- BROEKMAN, Jan M.** (1998). *Bioética com rasgos jurídicos*. Madrid: Dilex.
- BUBER, Martin.** (1979). *Eu e tu*. Trad. Newton A. von Zuben. 2ª ed. São Paulo: Cortez & Moraes.
- COELHO, Teixeira.** (1997). *Dicionário crítico de política cultural*. São Paulo: Iluminuras.
- COMBLIN, José.** (2005). *Cristianismo e corporeidade*. In: SOTER *Corporeidade e Teologia*. São Paulo: Soter/Paulinas, p. 7-20.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ.

(2008). *Dignitas Personae*. 2ª ed. São Paulo: Loyola.

CORREIA JÚNIOR, J. Luiz. (2005). *A dimensão do corpo*

na bíblia. In: Estudos Bíblicos, nº 87, p. 10-23. Mar/05.

DE MORI, L. Geraldo. (2005). *A teologia em situação de pós-*

modernidade. In: Cadernos Teologia Pública, ano 2, n. 11.

DELLA GIUSTINA, Oswaldo. (2000). *A revolução do*

terceiro milênio. 2ª ed. Rio de Janeiro: Litteris.

DENZINGER, H. & HÜNERMANN, P. (2007).

Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.

Trad. José Marino e Johan Konings. São Paulo:

Paulinas. Loyola.

DERRIDA, Jacques. (1991). *Margens da filosofia*. Campinas:

Papirus.

DRANE, James & PESSINI, Leo. (2003). *Bioética, medicina*

e tecnologia. Trad. Adail Sobral e Maria S. Gonçalves.

São Paulo: Loyola.

FAIRBAIN, Gavin J. (1999). *Reflexões em torno do suicídio*.

São Paulo: Paulus.

FAITANIN, Paulo. (2006). *Acepção teológica de “pessoa” em*

Tomás de Aquino In: Aquinates, ano II, nº 3, p. 47-58.

Jul-Dez/06.

FORTE, Bruno. (1999). *Trindade para atens*. São Paulo:

Paulinas.

_____. (1988). *Jesus de Nazaré: História e interpretação*. São

Paulo: Loyola.

_____. (1985). *Jesus de Nazaré: história de Deus, Deus da história*.

São Paulo: Paulinas.

FOUCAULT, Michel. (1979). *Microfísica do poder*. Rio de

Janeiro: Graal.

- FREITAS, Manuel C.** (1989). *Verb. Imagem de Deus In: Logos II*. Lisboa/São Paulo: Verbo.
- FUKUYAMA, Francis.** (2003). *Nosso futuro pós-humano*. Trad. Maria Luiza A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. (1992). *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco,
- GAYA, Adroaldo.** (2005). *Será o corpo humano obsoleto? In: Sociologias*, ano 7, nº 13, p. 324-337. Jan-Jun/05.
- GESCHÉ, Adolphe.** (2003). *O ser humano*. Trad. Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulinas.
- GESCHÉ, Adolphe & SCOLAS, Paul.** (2009). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola.
- GLEITMAN, H & REISBERG, D & GROSS, J.** (2009). *Psicologia*. Trad. Ronaldo Cataldo Costa. 7ª ed. Porto Alegre: Artimed.
- GOYA, Will.** (2010). *A escuta e o silêncio: lições do diálogo na Filosofia Clínica*. 2ª ed. Goiânia: Ed. UCG de Goiás.
- GONSALVES, Paulo S. L.** (2005). *Por uma nova razão teológica. In: Cadernos de teologia pública*, ano 2, nº 17, p. 5-40. Jan-Dez/05.
- GRESHAKE, Gisbert.** (2000). *Il Dio unitrino*. Brescia: Queridiana.
- GUARDINI, Romano.** (1964). *O Senhor*. Lisboa: Agir.
- HABERMAS, Jürgen.** (2004). *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes.
- HACKMANN, Geraldo L. Borges.** (1997). *Jesus Cristo, nosso Redentor*. Porto Alegre: Edipucrs.
- HAIGHT, Roger.** (2008). *O futuro da Cristologia*. Trad. Luís M. Sander. São Paulo: Paulinas.

- HAMILTON, Victor P.** (1998). Verb. *Semelhança*. In: HARRIS, R. Laird. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio L. Redondo. São Paulo: Vida Nova.
- HAMMES, E. João.** (1995). *Filii in filio. A divindade de Jesus como evangelho da filiação no seguimento: um estudo em Jon Sobrino*. Porto Alegre: Edipucrs.
- HOTTOIS, Gilbert & CHABOT, Pascal.** (Orgs.) (2003). *Les philosophes et la technique*. Paris: Vrin.
- IAMMARRONE, G.** (2003). Verb. *Cristomonismo*. In: *Lexicon*. São Paulo: Loyola.
- ILLICH, Ivan.** (1975). *A expropriação da saúde: nêmesis da medicina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- JAMESON, Fredric.** (2002). *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tradio*. São Paulo: Ática.
- JOÃO PAULO II.** (2007). *O Redentor do homem*. 10ª ed. São Paulo: Paulinas.
- _____. (1999). *Fides et Ratio*. 4ª ed. São Paulo: Paulinas.
- JONAS, Hans.** (1994). *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Vega Passagens.
- JUNGES, J. Roque.** (1999). *Bioética*. São Leopoldo: Unisinos.
- KAPLEAU, Philip.** (1997). *A roda da vida e da morte*. São Paulo: Cultrix.
- LALANDE, André.** (1993). Verb. *Solidariedade*. In: *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Trad. Fátima S. Correia. São Paulo: Martins Fontes.
- LA METTRIE, J. Offray.** (1982). *O homem-máquina*. Lisboa: Estampa.

-
- LE BRETON, David.** (2003). *Adens ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus.
- _____. (1999). *Do Silêncio*. Lisboa: Instituto Piaget.
- LECOURT, Dominique.** (2005). *Humano pós-humano*. São Paulo: Loyola.
- LEVINAS, Emmanuel.** (2008). *Totalidade e infinito*. 3ª ed. Lisboa: Edições 70.
- LÉVY, Pierre.** (2000). *A inteligência coletiva*. 3ª ed. São Paulo: Loyola.
- LIPOVETSKI, Gilles.** (2007). *A sociedade da decepção*. Trad. Armando Braio. São Paulo. Manole.
- _____. (1994). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- LISPECTOR, Clarice.** (2004). *Aprendendo a viver*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- LYON, David.** (1998). *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus.
- LYOTARD, Jean-François.** (2002). *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- MARCHESINI, Roberto.** (2002). *Post-human: verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- MARITAIN, Jacques.** (1962). *Humanismo integral*. São Paulo: Dominus.
- MEEKS, Wayne.** (2007). *Cristo é a questão*. São Paulo: Paulus.
- MERLEAU-PONTY, Maurice.** (2000). *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1962). *Sinais*. Trad. Fernando Gil. Lisboa: Minotauro.
- MIRANDA, Evaristo E.** (2000). *Corpo: território do sagrado*. 2ª ed. São Paulo: Loyola.

-
- MOLTMANN, Jürgen.** (1993). *Deus na criação*. Petrópolis: Vozes.
- MORIN, Edgar.** (2005). *A religião dos saberes*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- NICOLÁS, Guillermo.** (1974). *El hombre, um ser em vías de realización*. Madrid: Gredos.
- NOVAES, Adauto.** (Ed.) (2003). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PAULO VI.** (1991). *Populorum progressio*. 15ª ed. Petrópolis: Vozes.
- PETERS, T. & BENNETT, G.** (Eds.) (2003). *Construindo pontes entre ciência e religião*. Trad. Luiz C. Borges. São Paulo: Loyola.
- RAHNER, Karl.** (2004). *Curso fundamental da fé*. 3ª ed. São Paulo: Paulus.
- _____. (1970). *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas.
- RAHNER, K. & LEHMANN, K.** (1974). *Querigma e dogma*. In: FEINER, J. & LÖHRER, M. (Ed.). *Mysterium salutis*. Trad. Belchior C. da Silva. Petrópolis: Vozes, v. I/3.
- RATZINGER, Joseph.** (2006). *Introdução ao cristianismo*. 2ª ed. Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola.
- RICOEUR, Paul.** (1991). *O si-mesmo com um outro*. São Paulo: Papirus.
- SANTAELLA, Lucia.** (2008). *Culturas e artes do pós-humano*. 3ª ed. São Paulo: Paulus.
- SANTOS, Jair F.** (2002). *Breve o pós-humano*. Curitiba: Francisco Alves & Imprensa Oficial do Paraná.
- SARTRE, Jean-Paul.** (2002). *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes.

- SEBOŮĚ, B. & WOLINSKI, J.** (Eds.) (2005). *O Deus da salvação*. 2ª ed. São Paulo: Loyola.
- SIGNORE, M.** (1995). *Questioni di etica e di filosofia pratica*. Milella: Lecce.
- SILVA, Ronaldo Miguel da.** (2015). *Epistemologia das redes sociais*. In: MÜLLER, F. de Matos & LUZ, A. Meyer. (Orgs.) *O que NÓS conhecemos?* Porto Alegre: Edipucrs & Editora Fi.
- _____. (2014). *Epistemologia do Testemunho*. In: *Problemata*, v. 5, n. 2, p. 221-251, Jul-Dec/14.
- _____. (2013). *Um novo paradigma: democracia e redes sociais*. In: *Seara Filosófica*, n. 7, p. 39-64, Ver/13.
- SUSIN, L. Carlos.** (2003). São Paulo: Paulinas, 2003.
- TAPSCOTT, Don.** (2010). *A hora da geração digital*. São Paulo: Agir.
- _____. (1999). *Geração Digital*. São Paulo: Makron.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés.** (2003). *Fim do Cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus.
- _____. (1993). *Creio em Deus Pai*. São Paulo: Paulus.
- ULLMANN, R. Aloysio.** (1993). *O solidarismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- VARANIAN, G.** (1961). *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: George Braziller.
- VERSLUIS, Nico.** (1971). *O desconhecimento social da morte*. In: *Concilium*, n. 65, p. 663-676, Jul/71.
- VIANA, P. Amorim.** (2003). *Defesa do racionalismo ou análise da fé*. Lisboa: Casa da Moeda.
- VIEIRA, A.** (1993). *Obras completas do padre Antônio Vieira*. Porto: Artes Gráficas.

VILLA, Mariano M. (2000). Verb. *Pessoa*. In: *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Mariano M. Villa (Dir.). Trad. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus.

ZILLES, Urbano. (2006). *Racionalidade e espiritualidade*. Porto Alegre: Edições EST.